D.1 Se plantea en este documento lo siguiente:

1. La herejía en el Islam .

Dice el Corán :

" Hoy os he perfeccionado vuestra religión , he completado Mi gracia en vosotros. Y Me satisface que sea el Islam vuestra religión[1]."

La mente del hombre no es independiente, Dios enseña al hombre:"Y enseñó a Adán todos los nombres"[2]

Si la mente no sigue la ley no hace más que caer en el subjetivismo del librepensamiento (**hawā'**).

Hay diferentes categorías de herejes:

1. El **muŷtahid**, el cual cae en herejía por error de método, conocimientos,etc. Tiene buena intención

---

[1] Corán 5,3. Trad. J.Vernet.

[2] Corán 2,31.Trad. J.Vernet.

cuando investiga .

2. Al que se le dice muŷtahid, pero en realidad es un ignorante, librepensador que no sigue más que su propio subjetivismo (hawā') .

3. El que imita a otro(muqallid) tras reconocer y aceptar por si mismo, y con estudio de ello, las ideas de quien imita.

4. El que imita por considerar de buen pensar al que imita.

5. El que imita sin refexionar ni pensar por si mismo, habiendo en el lugar alguien mejor a quien imitar.

6. El que imita sin reflexionar ni pensar por si mismo, no habiendo alguien mejor a quien imitar . (3)

La 2ª categoría son los realmente herejes , la categoría 4 y 5 no son más que simples pecadores, la 6 categoría no es más que error .

Trato al hereje :

1. Dirigilos, enseñarlos y presentarles las pruebas de lo correcto.

2. Exiliarlos, prohibirles hablar en publico.

3. La prisión.

4. La condena a muerte si no se arrepiente, siendo su herejía manifiesta.

5. La condena a muerte, sin pedir que se arrepienta, si rescindió en la herejía o la intentaba ocultar.

D.2. Se plantea en estos documentos:

1.¿ Cual es el decreto para el hereje?

le pone la penitencia y no se mata.Si fuese un infiel se actua igual, si se convirtiese al Islam. Hay una opinión de los šāfiᶜīes, no muy extendida, de que se debe matar si reniegan en secreto, y hay quien dice que no se mata si se arrepintiese.

Mālikīes y ḥanbalīes, dicen que se mata sin pedirle que se arrepienta, y se mata aunque se arrepienta; pero si se arrepintiese sería enterrado como los musulmanes, si no se arrepiente no sería enterrado como musulmán. Si se arrepintiese antes de que se inspeccione su asunto, no se mata.

2.La herencia del hereje la heredan sus herederos:

1.Si se arrepintiese, antes de la inspección de su caso.

2.Si se arrepintiese después de la inspección de su caso.

3.Si no se probó su herejía y murió.

No lo heredan sus herederos, sino la comunidad de los musulmanes:

1.Si se probó su herejía antes de morir, y se mata después de que se arrepintió.

2.Si se probó su herejía antes de morir y murió de muerte natural.

3.¿Cuándo es aceptado el testimonio en base a la cantidad de testigos(istifāḍa):

Según los ḥanafīes hay cinco casos:

----

1. El matrimonio.
2. La noche de bodas.
3. El parentesco.
4. La muerte.
5. Investidura del cadí.

Según los šāfiᶜīes hay ocho casos:

----

1. Matrimonio.

2. Parentesco.

3. Muerte.

4. Investidura del cadí.

5. La propiedad.

6. Manumisión.

7. Habús.

8. Juramento de fidelidal.

Según los mālikīes el testimonio por cantidad es aceptado en todas las ocasiones. La interpelación es otro asunto que queda bien claro en el documento mismo y que hay que aplicarlo en asunto de bienes, pero no en asuntos de fe.

4 Interpelación del acusado.

Según Mālik, la interpelación para que el acusado se defienda ha de ser después que se ha investigado el asunto, si no se ha cumplido todo el proceso de investigación del asunto la interpelación es inválida. Los casos en que no se aplica la interpelación son :

---

1. En el testimonio de los testigos contra la declaración del litigante o su negación del hecho; en la sesión del juez, el juez interpela al acusado sobre lo testimoniado siempre, salvo en caso de que se considere recomendable (istiḥsān) no hacerlo.

2. No se interpela a los testigos que presentan testimonio bajo juramento, por eso no es necesario que den sus nombres.

3. A todo el que se le demostró su delito con una prueba(bayyina) en asuntos de negocios, parentesco,

usurpación, transgresión, ha de interpelarsele, salvo que sean gente corrupta, adúlteros, reos.

4. Cuando los testimonios son muchos (istifāḍa).En caso de propiedad antigua y nueva, la muerte antigua o reciente, matrimonio antiguo o reciente, la clientela antigua, el habús antiguo, el daño entre los esposos, no se interpela.

5. Cuando dan testimonio dos árbitros elegidos de entre los familiares de los esposos, cada uno de una, para mediar en el litigio entre los esposos, dice Ibn Rušd. Porque su testimonio es sobre lo que han inspeccionado, y no es un testimonio terminante (qāṭiᶜ).

6. No se interpela a mujer o enfermo que no pueden salir.

7. No se interpela a los expertos que atestiguan

sobre algo, porque no son ellos los que atestiguan realmente, lo que hacen es a título de información.

5. Lo recomendable en derecho (Istiḥsān).

Su definición jurídica es la deducción analógica desde una analogía no manifiesta, o excepción parcial de un derecho total.

Hay dos tipos:

1. Deducción de una analogía no manifiesta. Ejemplo de esto es la divergencia entre el vendedor y el comprador en el precio, pues pretendía el vendedor un precio y un tipo de mercancía, y el comprador se siente perjudicado .

La analogía según el principio jurídico(aṣl) aquí, es que no jure el vendedor, porque es el demandante, y "la prueba es para el demandante y el juramento para quien niega."

El istiḥsān aquí será que jurasen ambos, pues a los dos se les puede considerar a la vez demandante y demandado.

2. Excepción parcial de un decreto total. Ejemplo de ello es el caso siguiente: Los alfaquíes están de acuerdo en que la persona incapaz de administrar sus bienes no es correcto que dé limosna, exceptuando el testamento, porque es una donación depués de la muerte, y no le perjudicará la donación personalmente, al contrario le proporcionará la recompensa de Dios en la otra vida.

Se atienen al istiḥsān la mayoría de la escuela ḥanafī, mālikī y algunos de la ḥanbalī, pero la rechaza la šāfiᶜī, por considerarlo propio de librepensadores.

D.3. Se ve en esta cuestión la posición de los

alfaquíes con respecto al ateismo, la herencia del hereje, la interpelación al condenado a muerte cuando los testimonios son abudantes, por ser un hecho publico en todos los lugares.

Suscita otra cuestión no explicita en el documento, que es:

1. Cuándo es prueba (huŷŷa) el decreto del cadí. Cuándo se puede rehusar el decreto del cadí y cuándo no.

Menciona Ibn Farḥūn que el decreto del juez puede rechazarse en situaciones:

Si está en contra del consenso (iŷmaᶜ) de los musulmanes, de las leyes (qawāᶜid), del texto o de la analogía.

El cadí puede invalidar su propio decreto cuando vea error en ello aunque haya sido utilizado por otros

ulemas.

En cuanto a invalidar decretos de otro juez, como se ha dicho, no se invalida cuando el juez es sabio y probo, se puede corregir su decreto, pero no invalidarlo. Tampoco sería lícito inspeccionar sus decretos aunque lo pidise el litigante, salvo que se pusiese de manifiesto el error.

Los decretos del juez probo e ignorante han de inspeccionarse y se invalida el error que haya en ellos, pero no el decreto en sí. Los decretos del juez tirano se invalidan.

Y dijo al-Dimašqī:

Había acuerdo en que el juez, si decretase con su esfuerzo personal (iŷtihād), y después difiere él mismo, con su decreto, su decreto primero no se invalida, porque no existe error en él, solamente hay

una divergencia de opinión. Lo mismo ocurre con el decreto de otro juez[1].

NOTAS:

1.AL-YAZIRĪ:Al-Fiqh ᶜalā al-madāhib al-arbaᶜa,Vol.5,pp.428-9.
AL-DIMASQĪ:Rahmat al-Umma,p.338.
ᶜABD AL-WAHHĀB:ᶜIlm usūl al-fiqh,pp.84-6.
IBN FARHŪN;Tabsirat al-Hukkām,Vol.1,pp.65-6.
AL-SATIBĪ:Al-'Āᶜsām,Vol.1,pp.37-40,107-28.

PENALES

D.1

Se plantea en este documento la licitud de la prisión en el derecho musulmán.

La mayoría de los alfaquíes la consideran lícita y lo prueban con palabras del Corán: "Recluidlas en casa hasta que mueran o hasta que Dios les procure una salida"[1].

Y en la sunna se encuentra que el Profeta encarceló a gente en Medina.

Los compañeros del Profeta, por conceso, aprobaban la licitud de la prisión, se sabe que Ibn al-Jaṭṭāb compró una casa para hacerla prisión.

La prisión en derecho islámico puede ser:

1. Por un periodo determinado, que va de una hora, un día, cuatro días, un mes, que es la prisión preventiva y la reprensiva por delito leve. Así, por ejemplo, al testigo falso se le golpea y

encarcela una hora.

2. Por un periodo sin determinar, hasta que el prisionero se arrepienta o muera.

Dice Ibn ʿĀbidīn que el reo por asesinato, robo, por haber golpeado a otro, se encarcela hasta que muestre el arrepentimiento[2]

Ibn al-Humām[3] dice que se encarcela al reo por asesinato y robo y se le golpea con el látigo hasta que muestre arrepentimiento; igualmente se hace con quien vende vino y no cumple con la oración, en este caso último después de la prisión se le dejará en libertad sin más.

Cita al-Qarāfī ocho causas para el encarcelamiento:

1. Prisión del criminal cuando quien se tiene que vengar de él está ausente.
2. Prisión del esclavo prófugo.
3. Prisión de quien se niega a pagar un débito u otro derecho.

4. Prisión de quien no carga con los gastos de su familia, teniendo medios.

5. Prisión por un crimen, antes de aplicarle la pena se le puede aplicar como tormento la prisión, especialmente como penitencia ante Dios.

6. Prisión de quien se niega a cumplir un deber que no se puede delegar, ejemplo: Quien se convirtió al Islam y estaba casado con dos hermanas, debe divorciarse de una.

7. Prisión del que dice ignorar un objeto o un débito o a determinarlo.

8. Prisión a quien no cumple con los deberes para con Dios, ejemplo: no ayuna en ramadán, no cumple la oración[4]

Añade Ibn Farhún[5]:

9. Se encarcela el esclavo o el animal por el que se litiga.

10. Se encarcela al acusado de robo y corrupción.

Y dice: Se encarcela al acusado de asesinato o

de golpe por el que se teme su muerte, o herida grave, un mes aproximadamente. Si se refuerza la acusación por causa o semi-prueba (lat j), se prolonga la prisión, si no se trajese nada nuevo se libera después de un mes.

D.2

Se plantea la cuestión del walī según el derecho islámico.

El walī es el pariente agnado del asesinado que pide la venganza de éste.

Dice el Corán[6]:

"Quien mató sin motivo, damos autoridad a su pariente próximo, pero que éste no se exceda en la venganza. Se le auxiliará".

Los alfaquíes divergen sobre quien es el walī.

La mayoría en las escuelas ḥanafīes, šāfiᶜīes, y ḥanbalīes dicen que el walī es el heredero, y se basan en la aleya:

"Los creyentes y las creyentas son walīes unos de otros"[7]

No distinguen entre heredero y heredera.

La escuela malikī dice que es el heredero, no la

heredera, basándose en el hecho de que se cita en la aleya la palabra **walī** en masculino.

. La herida en la cabeza (šaŷŷaŷ) y sus tipos:

1. La que no sangra (ḥāriṣa), pero cortó la piel.

2. La que aparece la sangre pero no sangra (dāmiᶜa).

3. La que sangra (dāmiyya).

4. La que sangra y además corta la piel (bāḍiᶜa).

5. La que sangra y penetró en la carne (al-mutalāḥima).

6. La que daña el pericráneo (simḥāq).

7. La que llega al mismo hueso (muwaḍḍiḥa).

8. La que rompe el hueso (hāšima).

9. La que saca de su sitio el hueso (munqila).

10. La que llega al cerebro (āma).

Y hay consenso entre los alfaquíes que en la herida número siete, hay derecho a pedir venganza, si fuese hecha intencionadamente, y si fuese por error se pagaría la mitad del décimo de la diya.

Hay divergencia en las escuelas con respecto al

resto de las heridas. La escuela ḥanafī dice que no se pide venganza (qiṣaṣ) sino que se aplica lo que se llama ḥukūma ᶜadl, es decir, se valora la pérdida del valor de la persona a causa de la herida y se indemniza esa diferencia.

La escuela malikī dice que se aplica la venganza en todos los casos, hasta la herida número siete.

Ḥanafīes y šāfiᶜīes se aplica el qiṣṣāṣ sobre la muwaḍḍiḥa, solamente.

La razón es porque después de al-muwaḍḍiḥa no se le puede aplicar el talión, porque quizás se hiere al delincuente más de lo que se debía, pero con al-muwaḍḍiḥa se puede aplicar el talión con toda seguridad.

Los Ḥanbalīes dicen que en las heridas más graves se puede aplicar el talión de al-muwaḍḍiḥa y tomar el resto en indemnización (diya)[8]

D.3.

Se plantea la questión del juramento (qasāma) y la prueba débil (lawṯ).

Dice al-Fayūmī:

El **qasāma** es el juramento que se divide entre los **walīes** del asesinado al pedir la venganza. Cuando se reunen estos **walīes** para acusar a alguien, y no tienen prueba (**bayyina**) sino semi-prueba (**lawṯ**), en ese caso jurarían 50 veces que éste es el asesino[9].

Los **ḥanafīes** dicen que el **qasāma** es el juramento de la gente del lugar (**maḥalla**) de la urbe (**dār**) donde se encontró alguien asesinado diciendo:

"No lo maté y no sé quién lo mató".

En las otras escuelas, la **mālikī**, **ḥanbalī** y **šāfiʿī** es el juramento de los parientes del asesinado cuando existe una prueba débil (**lawṯ**); si juran 50 juramentos acusando a alguien, según la escuela **mālikī**,

si hubiese asesinado con premeditación se mata al reo; según la escuela šāfiᶜī y ḥanbalī se le impone la diya o idemnización sobre sus propios bienes tomándose al momento (diya mugallaẓa), si hubiese matado con premeditación, y sobre los bienes de la familia tomándose a plazo (diya mujaffafa), si hubiese matado por accidente, pero no se mata,porque se probó con el juramento (qasāma).

El fundamento (aṣl) del qasāma es el hadiz de Sahl b. Abī Jayṯuma[10].

La diferencia entre las opiniones de los alfaquíes estriba en lo siguiente:

1. Juramento que se reparten la gente del lugar, para impedir que alguno de ellos tome la venganza por su mano, tomándose la diya a plazos de la gente del diwān, es decir, compañeros del ejército. Esto significa que la mujer no participa en el juramento (qāsama) según Abī

Ḥanifa, a diferencia de lo que dice Abū Yūsuf y Muḥammad.

Mientras que para el resto de las escuelas el qasāma es el juramento de los parientes del asesinado en caso de una prueba débil.

Si éstos se abstuvieran jurarían los parientes del acusado de asesinato, y así mismo se procedería, aunque no hubiese lawṯ, en caso que estuviesen de acuerdo los walīes de que se tomase juramento a la familia del reo; si no estuviesen de acuerdo se paga la diya de los bienes de los musulmanes.

2. La consecuencia del qasāma, para los ḥanafīes es la diya a plazo de la gente del diwān, mientras que para los malikīes se aplica la venganza en caso de asesinato con premeditación y la diya en caso de asesinato por error.

Y paga la diya los parientes del acusado cuando es por error, lo paga él mismo cuando es

premeditado, dicen los šāfi^c īes y ḥanbalīes[11].

Al-Bujārī transmite el hadiz en el que el Profeta pide los 50 juramentos en el caso de la muerte de ^c Abd Allah b. Sahl. Muslim, e Ibn Ḥanbal en al-Musnad, dicen que ésta era una práctica conocida en tiempos preislámicos y la ratificó y reconoció el Islam[12].

AL-LAWṬ

Los ḥanafīes no hablan de ello, sólo dicen que es el caso de enemistad manifiesta entre la víctima y el acusado [13].

Los mālikīes dicen que es el asunto en el que existe duda pero inclina la mente a darlo por cierto[14] y se prueba con el juramento (qasāma). Dan como ejemplo:

- Testimonio de dos adules sobre las palabras de un musulmán libre que dice: "Fulano me mató".
- Testimonio visual de dos adules sobre la enemistad existente entre el asesinado y el acusado, del golpe y la herida.
- Testimonio visual de alguien sobre el golpe y la herida.
- Testimonio visual de 1 testigo sobre el asesinato.
- Alguien con huellas de haber cometido el asesinato,

estando cerca del lugar del crimen[15].

Para los šāfiᶜīes es una semi-prueba que apoya al demandante. Ponen como ejemplo:

- Cuando se encuentra a alguien asesinado en medio de un grupo de gente y se sabe que existía enemistad entre esta gente y el asesinado.
- Testimonio de un testigo probo (ᶜādil).
- Testimonio de mujeres y esclavos.
- Testimonio de quien no se acepta su testimonio, como el menor de edad, el que tiene deudas, la persona viciosa[16].

D.10

Comenta Ibn Sahl al final del documento que en la respuesta de los ulemas hay facilidad (**taysīr**) y quizás lo correcto sería decir que existe reducción (**taqsīr**) en la respuesta por las siguientes razones:

1. No se menciona la sentencia de los acusados ni si tenían defensa o no. Si no tuviesen defensa se aplicaría la venganza (**qiṣṣās**), sin atenuación, porque la acusación de adulterio y la pena coránica correspondiente tiene que ser probado y decretado por el juez.

2. No se menciona la semiprueba (**lawṯ**) existente al haberse extendido en el lugar la noticia de que ambos son los asesinos, lo cual implica que se les debe imponer los 50 juramentos (**qasāma**), o bien se le impone al **walī** de la víctima decretándose a continuación la inocencia, la venganza o la **diya**, según corresponda.

Penalización del adulterio.

Se prueba el delito de adulterio de 3 formas:

1. Confesión del adúltero.

2. Testimonio de 4 testigos.

3. Embarazo, claramente de una relación ilícita, que no proceda de una violación o error.

La pena para la persona soltera es de 100 azotes, según los hanafíes.

Los šāfiᶜīes y ḥanbalīes la penalizan con el azote y el exilio del lugar donde habita por un año.

Los mālikīes lo penalizan con el azote, también, en el caso de la persona soltera.

Todas las escuelas tienen el consenso de que a la persona casada, si se la coge en adulterio se le apedrea hasta que muera (raŷm).

El azote fue ordenado en el Corán:

"Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno"[17]

En cuanto la condena a muerte (**raŷm**), se basa en textos de la sunna, de transmisión cierta (**ṯābit**)[18].

D.12

Se plantean aquí dos cuestiones:

1. La diferencia entre lo que decreta Ibn ᶜAttāb, basándose en Ibn Zarb, y la cuestión conocida, citada en el documento, parece poco clara, pero consiste en que éste impone el juramento (qasāma) a los acusados, mientras que en la cuestión citada se pide el qasāma a los walīes del asesinado por existir una semiprueba (lawṯ).

La sunna dice que se pide el juramento (qasāma) a los walīes del asesinado.

El que Ibn ᶜAttāb deje la sunna y se acoja al decreto de Ibn Zarb indica la imitación (taqlīd) a otros alfaquíes que existía en la escuela.

Se ve en este documento la posición prominente de Ibn ᶜAttāb entre los ulemas, y la competencia existente entre los muftíes, así como se observa la dureza del líder político y la debilidad de los hombres

de seguridad y policías.

2. Decreto del heredero si mató o participó en la muerte de quien hereda.

Ḥanafíes.

El asesinato lo considera de 5 tipos:

1. Asesinato premeditado. Se castiga con el talión (qiṣṣāṣ) o la diya, y si hubiese reconciliación (sulḥ) o perdón, entre las partes, se pagaría parte de la diya.

El asesinato del padre al hijo es una excepción, no se aplica el talión , sino que paga la diya durante 3 años (diya mujaffafa). Según los ḥanafi ¯es no hay penitencia (Kafāra) cuando se mató a un siervo.

2. Asesinato semi-premeditado, pues la intención era golpear fuerte con un instrumento que no es para matar, como el látigo, el palo, etc...

Se ha de pagar la diya al momento (diya mugallaẓa) y cumplir la penitencia (Kafāra). Si el golpe con el alma sencilla se hubiese repetido se considera asesinato con intención y el imán tiene derecho a aplicar el talión.

3. Asesinato por error, como quien toma a la persona por un bandolero. Debe pagar la diya y cumplir la penitencia, pero no se le cuenta como pecado [19].

4. Asesinato por accidente, como a quien se le cae un objeto y mata a alguien. Es como el asesinato por error.

5. Cuando se produce la causa de la muerte del otro, como quien hace un pozo en un lugar inapropiado y causa la muerte a alguien. Pagará la diyya a los parientes (o al ejército, según los anafíes).

En cuanto a la herencia, dicen que todo tipo de asesinato depriva de la herencia a la persona que mató a la otra de la que iba a heredar salvo en el último caso, cuando es causante indirecto de su muerte[20].

Mālikīes.

Dividen los tipos de asesinato como sigue:

1. Asesinato premeditado. Se le aplica el talión.

2. Asesinato por error.

El asesinato premeditado es el único por el que se deshereda al asesino[21].

Šāfiᶜīes y ḥanbalīes.

Considera tres tipos de asesinato[22]:

1. Asesinato premeditado. Se le aplica el talión o la idemnización en el momento y de los bienes del asesino (diya mugalaẓẓa), además de la penitencia (**Kafāra**) .

2. Asesinato por error. Se le aplica **la diya** a plazo de 3 años y tomada de los bienes de la familia del asesino.

3. Asesinato por error y golpe con intención. Debe pagar la indemnización al momento y tomado de sus bienes (**diya mugalaẓẓa**) o a plazo y tomada de los bienes de la familia (**diya mujaffafa**).

El asesino no hereda de la persona a quien mató, cualquier tipo de asesinato que fuese, salvo si el muftí dictaminó la muerte de un pariente, heredaría.

D.10

Se plantea en este documento lo siguiente:

1. ¿Se puede solventar un litigio mediante pacto (ṣulḥ) el pago de una cantidad de uno de los litigantes al otro?

El ṣulḥ es lícito en el Islam, dice el Corán:

"El ṣulḥ es un bien"[23]. Y dice el Profeta:

"El ṣulḥ es lícito entre los musulmanes, salvo en el caso que se quiera prohibir lo lícito o hacer lícito lo prohibido". Este hadiz lo tansmitió Aḥma Ibn Ḥanbal, Abū Dāwūd, al-Tirmudī tomándolo de ᶜAmr b. ᶜAwf.

Hay consenso en la licitud del ṣulḥ en caso de confesión del demandado o de su silencio, pero hay divergencias en caso de que éste niegue. La mayoría de los mālikīes, ḥanafīes, ḥanbalīes lo permiten, divergiendo de ello los šāfiᶜīes, que dicen que esto es hacer lícito lo prohibido o prohibir lo lícito, pues

no se sabe con quien está el derecho.

Los ḥanafíes dicen que es lícito porque es un modo de darle su derecho al demandado que niega la acusación, pues es como si le comprase el objeto.

Y precisamente el ṣulḥ es para solventar casos que la justicia no puede solventar, pues no sabe con quien está el derecho[24].

2. La tenencia del objeto del litigio en manos de uno ¿le da derecho sobre el objeto?

Ibn Ḥanbal y Abū Ḥanifa dice que la prueba (bayyina) de quien no tiene el objeto en litigio en su mano tiene la prioridad cuando no se da fecha. Pero Ibn Ḥanbal tiene otra transmisión en la que dice lo contrario:

La prueba (bayyina) de quien tiene el objeto en su mano tiene la prioridad.

Abū Ḥanifa dice que sólo en caso de que el objeto fuese especie única y exclusiva, como el tejido hecho a mano, etc., entonces la prueba con prioridad sería la de quien tiene el artículo en su mano.

En cuanto al caso en el que las pruebas tienen fecha, como ocurre en el documento de Ibn Sahl, dice Abū Ḥanifa que la prueba del que tenía el artículo en su mano desde hacía más tiempo, ese tiene la prioridad. Mālik y al-Šāfiʿi, dicen que la prueba del que tiene en su mano el objeto tiene siempre la prioridad, esté

o no fechada.

Ibn Ḥanbal tiene dos transmisiones, una como la de Abū Ḥanifa y otra como Mālik y al-Šāfiʿi[25].

3. Contradicción (taʿa

¯ruḍ

) de las pruebas.

Se intenta resolver(tŷmaʿu bayna-humā), y si no se puede se ve cuál es la más fuerte(tarŷīḥ), lo cual se determina como sigue:

1. La que tenga más probidad(adāla). Esta es la opinión más extendida(maŷhūr) en la escuela mālikī, aunque se transmite de Mālik, en transmisión débil, que ésta no es la razón para dar más validez a la prueba. La mayoría de la escuela prescribe, también, que quien tenga más probidad en su prueba ha de jurar.

Las otras tres escuelas no refuerzan la prueba en base a la probidad.

2. En cuanto a dar más validez a una prueba por el número de testigos hay divergencia.

3. Fuerza de la prueba(ḥuŷŷa), pues se prefiere a los dos testigos, frente al testigo y el juramento, y al

testigo con 2 mujeres, si son equivalentes las pruebas.
4. Antigüedad de la fecha de las pruebas o causa que incline la propiedad en favor de alguien.

Hemos visto anteriormente la opinión de las escuelas sobre el reforzamiento de la prueba en base a tener el objeto de litigio una de las partes en su poder[26].

D.17. Se plantea aquí la cuestión sobre la pena impuesta a quien atenta contra la seguridad ciudadana y el orden establecido.

Dice el Corán:

"Quienes hacen la guerra a Dios y a su Profeta y se dan a corromper la tierra, no conseguirán más que ser muertos sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Sufrirán ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra.

"Quedan exceptuados quienes se arrepienten antes de caer en vuestras manos.[1]"

1. Decreto al bandolero y asaltantes de camino(**qāṭiᶜ al-ṭarīq**) o de ciudad.

Hay consenso entre los alfaquíes en que quien saca la espada o las armas para asaltar en los caminos, fuera de la ciudad, merece la pena coránica.

Pero divergen en los siguientes casos:

1. El asalto sin armas, o con armas que no sirven para matar.

La mayoría de los alfaquíes dicen que la sentencia es la misma.

2. El asalto dentro de la ciudad.

Mālik, en su opinión más famosa, al-Šāfiᶜī, los compañeros de Ibn Ḥanbal y algunos de los compañeros de Abū Ḥanīfa que el asalto en la ciudad tiene el mismo delito y pena que el asalto en los caminos, por lo que se le aplica la pena coránica.

[1] Corán,5,33-4.Trad.J.Vernet.

Abū Ḥanīfa diverge de esto, porque dice que en la ciudad la víctima se encuentra con un peligro menor, pues pide socorro, y siempre hay gente que le circunda, por tanto el delito en sí es menor, también.

Objeta al-Ŷazirī contra lo que dice Abū Ḥanīfa que el daño en la ciudad es mayor, pues se atenta contra todos los bienes de la víctima, mientras que con el viajero no ocurre igual pues raramente viaja con todos sus bienes.

2. Pena aplicada contra el asaltante.

Ḥanafīes.

Los clasifica Abū Ḥanīfa como sigue:

1. Quien aterroriza a la gente sin robarles, se destierra.
2. Quien aterroriza a la gente y les roba, se le corta la mano derecha y la pierna izquierda.
3. Quien aterroriza a la gente, mata a alguien y le roba, el imán debe elegir entre la pena de muerte, o cortarle la mano derecha, la pierna izquierda, y

crucificarlo.

Abū Yūsuf dice que se ha de matar crucificándolo y dejándolo 3 días expuestos, después se deja a su familia que lo entierre.

Ḥanbalīes y Šāfiᶜīes.

Lo clasifica como sigue:

1. Si aterroriza a la gente solamente, se destierra o se encarcela.

2. Si roba se le corta la mano.

3. Si mata se mata.

4. Si roba y mata, se mata y se crucifica.

Mālikīes.

1. También da la libertad al imán de que elija entre la muerte simple o la muerte por crucifixión, en caso del reo con antecedentes penales por asesinato.

2. El que roba sin matar, el imán tiene la opción de condenarlo a muerte, crucificarlo o cortarle los miembros correspondientes.

3. Quien aterroriza a la gente en los caminos, el imán tiene la opción de matarlo, crucificarlo, cortarle los miembros correspondientes o desterrarlo.[47]

20. La pena coránica aplicada al que calumnia(qaḏf o firyya).

La pena aplicada al calumniador es de 80 azotes, si no lo hizo por coacción y está en pleno uso de razón, ya sea la calumnia implícita o explícita. La calumnia ha de ser referente al adulterio o la homosexualidad para que se aplique la pena coránica.

El delito ha de demandarse ante el juez, como un derecho del que hubo menoscabo.

El esposo, si se presentase sólo, acusando a su mujer, no se considerará calumniador, pero ha de dar 4 veces testimonio para que sea aceptada la demanda. Ella, a continuación, también tiene derecho de hacer lo mismo, y la quinta vez juraría.

2. La pena por adulterio.

No se condena a nadie con presunción(šubha), condenándose en ese caso a quien acusa por calumniador.

Mālikīes, Šāfiᶜīes, Ḥanbalīes, Abū Yūsuf y Muḥammad b. al-Ḥasan dicen que no se condenaría a nadie sino confiesa la persona. La confesión de adulterio de un hombre no se toma en cuenta como prueba(ḥuŷŷa) contra la mujer con la que dice que cometió adulterio, y se aplica contra él la pena por calumnia. Se basa esto en el hadíz transmitido por Abū Dawūd de Ibn al-ᶜAbbās, de que un hombre confesó así, la mujer negó, y se le aplicaron a él las dos penas, la de adúltero y la de calumniador.

En caso de violación, el hombre deberá pagar la dote a la mujer, sea libre o esclava, y se le aplicará la pena coránica a él. Si la dejase embarazada reconocería la descendencia como suya

Si fuese esclava y con ello hubiese disminuido su valor, pagaría además de la dote la indemnización a su dueño.

Si fuese libre y la hubiese herido pagaría la indemnización(**arš**) o si muriese pagaría la **diyya**, por la mujer libre, y el precio de la esclava, además de la dote, en ambos casos[28].

NOTAS.

NOTAS:

1. Corán, 4,15. Trad. J. Cortés

2. IBN ᶜABIDĪN: Radd al-Muḥtār. Vol. IV p.76

3. IBN AL-HUMĀM: Šaraḥ Fatḥ al-Qadir, Vol. V p.353

4. AL-QARĀFĪ:al-Furūq, Vol. IV pp. 79-80.

5. Tabṣirat al-Ḥukkām, Vol. II pp. 217-8 y pp. 218-28.

6. Corán, 17, 33. Trad. J. Cortés.

7. Corán, 9, 71. Trad. J. Cortés.

8. Al-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-fuqahā', Vol. III, p.111

9. AL-FAYŪMĪ: Al-Miṣbāḥ al-Munīr, Vol. II p.774.

10. AL-YAZĪRĪ: Al-fiqh ʿalà al-maḍāhib al-arbāʿa. Vol.V p. 394-6.

11. AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahā', Vol. III, pp. 131-6.

AL-ṢĀWĪ: Bulgat al-sālik, Vol. III, pp. 408-12

AL-DIMAŠQĪ: Kifāyat al-Ajyār, Vol. II, p. 108

IBN RUŠD: Bidāyat al- Muŷtahid.

AL-BAHŪTĪ: Al-Rawḍat al-murbiʿ, Vol. II, pp. 344-5

12. BUJĀRĪ: Ṣaḥīḥ.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fugahā[c]', Vol. III, p. 131

13. AL-BAHŪTĪ: Al- Rawḍa al-murbi[c], Vol. II, p. 344

14. Al-Dardīr : Šaraḥ al-Ṣagīr, Vol. II, p. 408

15. AL-ṢĀWI: Bulgat al- Sālik, Vol. II, p. 408

16. AL-DIMAŠQĪ: Kifāyat al-Ajyār, Vol. II, p. 108

17. Corán 24, 2. Trad. J. Cortés.

18. AL-ŶAZIRĪ: Al-Fiqh [c]alā al-maḏāhib al-arba[c]a, Vol. IV, p. 52-3

19. Para que Dios perdone el pecado, como penitencia se ha de liberar un siervo, o ayunar 60 días o dar alimento a 60 pobres.

20. AL-MAWṢŪLĪ: Al-Ijtiyār li-taᶜlīl al-mujtār, Vol. IV, pp.68-9, 74.

21. IBN ᶜABD AL-BARR:Al-Kāfī fī fiqh Ahl al-Madīna Vol. II, pp. 1044,1095,1096,1106. Ed. Riyāḍ.

22. AL-BAŶŪRĪ: Ḥāšiyya al-Bāḥūrī ᶜalā Ibn Qāsim al-ᶜAzzī, Vol. II,pp. 199-201.

AL-RAMLĪ: Nihāyat al-muḥtāŷ, Vol. VI, p. 28.

AL-BALĪhĪ: Al-Salsīl fī maᶜrifat al-dalīl, pp. 861-4.

23. Corán, Sūrat al-nisā', 128. Trad. J. Cortés.

24. AL-SUYŪṬĪ: Šarḥ al-Ŷāmiᶜ al-Sagīr, apud AL-NAWĀWI: Fayḍ al-Qaḍir Šaraḥ... Vol. IV, p. 240.

AL-MUṢilī: Al-Ijtiyār lī-taᶜlīl al-mujtār. Vol.II, pp. 243-7.

AL-ṢĀWĪ: Bulgat al-sālik lī aqrab al-masālik ilā maḏhab al- imām mālik. Vol. II, p.146

AL-DIMAŠQUĪ: Raḥmat al-Umma fī Ijlāf al-Aᶜimma. p. 155

AL-BAHUTĪ: Al-Rawḍa al-murbiᶜ. Vol.II, p.200.

25. AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-fuqahā', Vol.3, pp.183-8.

IBN FARḤŪN: Tabṣirat al-ḥukkām, Vol.1, pp.247-8.

AL-DIMAŠQĪ: Raḥmat al-Umma, p.332.

AL-BAHŪTĪ: Al-Rawda al-murbiᶜ, Vol.2, p.373.

26.AL-SAMARQANDĪ:Tuḥfat al-fuqahā',Vol3,pp.181-8.

IBN FARḤŪN: Tabṣirat al-Ḥukkām, Vol.1,pp.248-9.

AL-DIMAŠQĪ: Ruḥmat al-Umma, p.332.

AL-BAHŪTĪ:Al-Rawḍa al-murbiᶜ,Vol.2,p.373.

27.AL-ŶAZIRĪ: Al-Fiqh ᶜalā al-maḏāhib al-arbaᶜa,Vol.5,pp.559-561.

AL-KASĀNĪ:Badā'iᶜ al-ṣinā'iᶜ,Vol.7,pp.90-7.

AL-RĀZĪ:Aḥkām al-Qur'ān, Vol.2,pp.406-14.

AL-ŠĀFIᶜĪ: Al.Umm,Vol.6,pp.139-40.

IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol.9,pp.145.

IBN RUŠD: Bidāyat al-muŷtahid, Vol.2,pp.455-7.

IBN ᶜARABĪ: Aḥkām al-Qurān, Vol.3,pp.596-603.

ᶜĀMIR: Al-Taᶜzir fī-l-ṣarīᶜa al-islāmiyya,pp.15-7.

28.AL-SAMARQANDĪ:Tuḥfat al-fuqahā',Vol.3,pp.143-7.

D.1. Plantea esta cuestión la licitud de castigar con penalización monetaria a los que infringen la ley.

Ḥanafīes.

No considera lícita esta escuela la penalización monetaria, tan solo por la retención del bien o del dinero durante un cierto tiempo, así transmite Abū Yūsuf. al-Bazāziyya apoya lo anteriormente dicho, no considera lícito que el gobierno se apropie del bien para la Hacienda Pública[1].

Mālikīes.

Ibn Farḥūn menciona tomándolo de Mālik : Se debe repartir gratuitamente el producto a los pobres. Incluso aunque fuesen productos caros como el azafrán o el almizcle.

Ibn al-Qāsim especifica diciendo que solo en

caso de ser poca la cantidad.

Otra transmisión de Mālik procedente de Ašhab dice que no es lícito la penalización monetaria, sino que se sanciona con la prisión, el azote y, en este caso, con la expulsión del zoco.

La penalización monetaria, pues, está permitida en esta escuela.[2]

Šāfiᶜīes.

Lo que se llama la nueva escuela, es decir, la de Egipto, considera lícito la penalización monetaria, pero algunos juristas de la vieja escuela, la de Iraq, lo consideran lícito.[3]

Ḥanbalīes.

No está claro la posición de esta escuela. Al-Bahūtī se contradice e Ibn Qiyyam lo declara lícito[4].

Tipos de penalización económica:

1. Destrucción del objeto: La mayoría de los alfaquíes

concuerdan en que se destruirán objetos como estatuas, instrumentos de diversión, vasijas de vino,etc.

2. Transformación del objeto: Es un tipo de sanción monetaria. Cuando el artículo está corrompido se le da otro uso, por ejemplo, las monedas falsas se funden, las estatuas.

3. Multa:

3.1. Quien roba dátiles aún en la palmera debe pagar el valor de lo robado 2 veces[1]

3.2. Quien roba ganado antes de que llegue a estar encerrado, es similar a lo dicho anteriormente.

3.3. Quien oculta algo que encontró perdido.

3.4. El esclavo hambriento que roba un camello, se multa al dueño del esclavo por el robo y por tener a los esclavos hambrientos[5].

[1]Si hubiesen sido recogidos por el dueño se le corta la mano.

D.2. Plantea el documento lo siguiente:

1. Uso de la plata en el adorno de las pieles.

Ḥanafīes.

Dice el autor de **al-Ijtiyār**:

La mujer puede usar la plata y el oro para el adorno, el hombre solamente los usará como anillo, en la correa de su espada, en la empuñadura, en los vestidos, en la dentadura.[6]

Ḥanbalīes.

Es lícito al hombre llevar plata en el anillo, el puño de la espada, el cinturón de la espada, la coraza, el casco, los zapatos, la funda de la espada. Ibn Ḥanbal prescribe el azaque a quien use plata en la montura, el uso en los estribos es ilícito.

La causa de la prohibición es económica, perjudica los recursos monetarios del país, una razón moral sería porque induce a la envidia al pobre[7].

Šāfiᶜīes.

Prohibe el uso del oro y la plata en vasijas, adorno de los muros,etc. Se prohibe pintar las vasijas con estos materiales, salvo en un grado tal que puesto al fuego no se convierta en liquido.

En cambio, potencia esta escuela su uso en los útiles de guerra más que ninguna otra escuela jurídica, con el objeto de impresionar al enemigo[8].

Mālikīes.

No permite el uso de los metales preciosos como adorno, ni en las armas, salvo en la espada, en la empuñadura o en la funda[9].

D.3. Plantea este documento la licitud del monopolio del cargo de notario.

Ibn Farḥūn dice que esto no es lícito si la exclusividad se pide para beneficio propio, de hecho, si ocurre esto la persona pierde su cualidad de probo en la que se basa para ejercer su profesión. Caso diferente es cuando la autoridad otorga este cargo a alguien en especial, por no encontrarse a nadie más cualificado para ello o por sus cualidades específicas[10].

D.4. Se plante aquí la cuestión de la indemnización por catástrofe.

La mayoría de los alfaquíes de las distintas escuelas están de acuerdo en que lo que se destruye por catástrofe lo indemniza el vendedor basándose en un hadiz transmitido por Ŷābir que dice: Si vendieses fruto a tu hermano y le sucediese una catástrofe no es lícito que le cobres nada.

Abū Ḥanīfa y los šāfiʿī-es de Egipto dicen lo contrario, es responsabilidad del comprador solamente. Se basan en hadiz de Muslim en el que el profeta ordena la limosna para ayudar al que ha sufrido la catástrofe, pero no ordena la reducción del precio que debe pagar por el artículo o indemnización del vendedor.

Se incluye en el concepto de catástrofe toda pérdida por causas naturales, no producida por el hombre mismo. Sin embargo, algunos compañeros de Mālik incluyen en este concepto de catástrofe el robo, el asalto, etc.

¿Qué se indemniza por catástrofe?.

1. Los ḥanbalíes no distinguen entre poca o mucha cantidad, se indemniza lo que se destruyó un tercio, un quinto o un cuarto del objeto.

2. La destrucción de menos de un tercio según la escuela mālikī y la šāfiʿī antigua no se indemniza basándose en el principio de que lo poco lo indemniza el comprador y lo mucho el vendedor. El hadiz sobre los legados (**waṣiyya**) establece como límite el tercio.

Basándose en la primera opinión, si se destruye el artículo vendido se considera nulo el contrato y el comprador recupera su dinero.

Según la segunda opinión, si se estropeó toda la mercancía o más del tercio de la mercancía se devolverá al comprador el valor del tercio del precio de la mercancía.

Ante la divergencia entre el comprador y el vendedor, la palabra es palabra del vendedor porque el principio (**aṣl**) es la salud de la mercancía; y porque en caso de defecto el vendedor será el multado y la

palabra es palabra del multado [11].

D.5. La navegación en el Islam.

Al-Bujārī en Ṣaḥīḥ, K.al-Ŷihād, transmitido por Anas: "El Profeta fue y saludó a la hija de Milḥān, se reclinó junto a ella y se durmió, se reía. Le preguntó ésta:¿por qué te ríes? Respondió: Soñé que mi gente navegaba en el mar Mediterraneo por la causa de Dios, pareciendo reyes sobre tronos. Ella le rogó que pidiese a Dios que ella fuese una de ellos.

Le contestó: Tú estará en el primer grupo, no en el último."

Más tarde ella se casó con ᶜUbada B. al-Ṣāmit y embarcó con la mujer de Muᶜāwiya.

Muᶜāwiya fue el primero que llevó a cabo un ataque por mar, en la campaña contra Chipre el año 18 h., durante el califato de

Uṯmān.

ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb prohibía navergar a la gente, pero ello no era lícito pues dice el Corán:"El es quien

os hace viajar por tierra o por mar[12]".

Abū Ḥanifa y al-Šāfiʿī permiten la navegación a hombres y mujeres, Mālik execra que navegen las mujeres, incluso para la peregrinación, pero la razón es que no puede protegerse en el viaje de la vista de los hombres[13].

D.6. Plantea este documento las siguientes cuestiones:

1. Posesión de los perros.

Ḥanafīes.

Es lícita la venta de perros de caza, guardianes, etc. Este tipo de perro que tiene una utilidad es lícito y posible venderlos, heredarlos o darlos en legado[14].

Mālikīes.

No se considera lícita la venta de perros que no

tengan utilidad, y hay divergencia en cuanto a la venta de los perros con utilidad, unos la prohiben y otros lo consideran execrable.

Hay, también, divergencia en lo que respecta a la licitud de comer carne de perro, unos lo prohiben y otros lo declaran lícito[15].

Šāfiᶜīes

Prohiben la venta de perros por considerarlos animales impuro, el Profeta prohibe poner precio al perro, pagar a los adivinadores y las prostitutas, lo cual es un indicio de la ilicitud de vender perros. Es lícito la posesión de perros de caza, pastores,etc., pero no es lícita su venta[16].

Ḥanbalīes.

No considera lícita la venta de perros, pero sí su posesión cuando éste tiene una utilidad. No se deberá tener perros rabiosos ni perros negros[17].

2. Indemnización por el daño que causan los animales.

Hay diferentes opiniones entre los alfaquíes:

1. Los ḥanafīes opinan que no se indemniza el daño que causen los animales si el dueño no lo provocó, basándose en el hadiz que dice así.

2. Mālikīes, ḥanbalīes, šāfiᶜīes, dicen que el dueño del animal no indemniza el daño que éste produzca durante el día, pero sí el que produzca durante la noche, pues durante el día la custodia del sembrado, etc., corresponde al dueno de éste, mientras que durante la noche le corresponde al dueño del perro custodiarlo o atarlo.

3. Se garantiza el daño en todas las situaciones. Es opinión de al-Layṯ b. Saᶜad y algunos mālikīes. Parece negligencia de lo afirmado anteriormente, pero su base está en el principio que afirma la indemnización de todo lo que se destruye.

4. Se indemniza todo siempre que el animal no se haya escapado de su dueño, según opinión de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb[18].

3. Agresión del animal.

Se deberá indemnizar al agredido si éste no provocó la agresión o fue una agresión inesperada, dicen los ḥanafíes.

Los šāfiᶜīes opinan que indemnizará el dueño si conoce la naturaleza del animal y lo tiene mal asegurado[19].

D.8.Se plantea lo siguiente.

1. La ilicitud de beber vino.

Se penaliza este delito con 80 azotes, perdiendo en ese momento el hombre su calidad de probo.Así opinan todas las escuelas salvo la Šāfiᶜī, que junto con Abū Ṯawr y Abū Dawūd opinan que la pena es de 40 azotes.

La primera opinión se basa en una consulta de ᶜUmar a los compañeros del Profeta, la segunda en una consulta de Abū Bakr, además de basarse en la conducta del Profeta que no hizo más que pegar a los beodos un número indeterminado de golpes con su zapatilla.

El delito se prueba con el testimonio de 2 testigos probos, pero hay divergencia en que se pruebe cuando se testimonia haber olido al beodo, sólo Mālik lo considera prueba si atestiguan de ello dos testigos probos.

La venta, producción y almacenamiento de vino es ilícita, el Profeta la maldijo por 10 veces. La penalización de ello corre a cargo del imán , según vea

conveniente[20].

D.10.Plantea este documento el contencioso entre padre e hijo.

Ḥanafīes.

Ibn Nuŷaym dice que el robo de uno al otro no prescribe que se corte la mano, tampoco puede juzgar o ser testigo uno del otro.

Está prohibido matar al padre no musulmán del bando enemigo, salvo en defensa propia. Pero es lícito al padre matar al hijo no musulmán y del bando enemigo, como no es lícito penalizar al padre por calumnia contra el hijo, pero es lícito lo contrario.

El resto de las escuelas señalan las obligaciones que tiene el hijo con respecto al padre, de manutención, obediencia, pago del azaque en caso de necesidad,etc. De otra parte, tampoco se paga la diya de uno al otro, ni tiene derecho el hijo a pedir la muerte de su padre si éste hubiese matado al nieto[21].

D.17. Se plantea en este documento la cuestión del uso del camino público.

Ḥanafīes.

Prohiben construir cualquier cosa en el camino público que obstaculice el paso o le quite amplitud. Si no causa daño la contrucción sería lícito, pero con el permiso del gobierno.

Si se tratase de un callejón sin salida construiría con permiso de los vecinos del callejón, si causase daño con la construcción se le impediría. Sin embargo, en un callejón sin salida, que se considera propiedad privada de todos los vecinos, se puede verter agua o atar una bestia, lo cual está prohibido en el camino público[22].

Mālikīes.

Los alrededores de una casa es por derecho del

camino, y el dueño de la casa lo puede alquilar a otro. Pero si se construye algo en él que lo daña se destruye, no obstante los partidarios de la no destrucción aun cuando son menos tienen una prueba de peso para su argumentación[23].

Šāfiᶜīes.

Prohiben cualquier tipo de construcción, aunque sea mínima, sobre el camino, pues si en un momento puede parecer amplio en exceso, en otro momento puede no parecerlo si aumenta el tráfico de personas o animales por él.

Es lícito hacer uso de las calles para sentarse, para los vendedores ambulantes,etc., sin que se adquiera derecho alguno sobre el lugar[24].

Ḥanbalīes.

En caso de que la construcción no dañe al peatón, distinguen entre:

1. Que construya para beneficio propio, y eso no es lícito, según la opinión mayoritaria(mašhūr) en la escuela, aunque algunos lo permiten con autorización

del imán. No sería lícito incluso si se tratase de una calle amplia(šā riʿ), se considera incluso peor que la usurpación a un socio, pues se trataría de usurpación a la comunidad.

2. Que construya algo con utilidad pública,una mezquita,etc.,es lícito con permiso del imán, aunque hay divergencia con respecto a esto. Si perjudicase al peatón o al camino,etc., no sería lícito[25].

D.18.Plantea esta cuestión el derecho de uso y beneficio de un inmueble(**irtifāq**)

El **irtifāq** es el derecho de uso prescrito sobre un inmueble(**iqār**) por otro que no es su propietario, por ejemplo el derecho de paso por unas tierras, el riego de un pozo en tierra de otro, derecho de paso de desagües y canales a tierra de otro,etc.

Se basa este derecho en la función social de la propiedad privada. Se debe hacer constar en el contrato de compraventa de la propiedad si así lo requiere la costumbre(ᶜ**urf**).

Si se revivifican tierras muertas circundadas por otras tierras cultivadas, tiene derecho a paso.

Ibn Farḥūn nos dice de Ibn Ḥabīb, de Aṣbag, que quien tiene un árbol en la propiedad de otro y éste quiere cercar su propiedad, podrá hacerlo, pero debe dejar paso al dueño del árbol. Solamente si los árboles son muchos y esparcidos por la propiedad no tendría el dueño de la tierra a cercarla, pues sería mayor el daño para el dueño de los árboles que para el dueño de la tierra, si se le prohibe disponer de su propiedad de la forma que quiere[26].

NOTAS:

1. IBN ᶜĀBIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol.4, p.61.

2. IBN FARḤŪN: Ṭabṣirat al-Ḥukkam, Vol.2, pp.142, 203.

3. AL-ŠABRĀMALSĪ: Ḥāšiyya apud al-Ramlī, Vol.8, p.22.

4. AL-BAHŪTĪ: Kišāf al-Qināᶜ, Vol.2, p.125.

IBN QAYYIM: Al-Ṭuruq al Ḥukmiyya, p.91-6.

5.IBN TAYMIYYA:al-Ḥisba,p.59-66.

IBN AL-QAYYIM: Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyya,pp.91-6.

IBN FARḤŪN: Tabṣirat al-Ḥukkām,Vol.2,p.200-4.

6.AL-MUṢILĪ:Al-Ijtiyār,Vol.4,p.8-9.

7.IBN QUDĀMA:Al-Mugnī, Vol.2,pp.45-7.

8.AL-BĀŶURĪ:Šaraḥ al-Ṣagīr, Vol.1,pp.4o-2, 273.

9. AL-DARDĪR: Šaraḥ al-Ṣagīr, Vol. I, p. 24.

10. IBN FARḤŪN: Tabṣirat al-Ḥukkām, Vol. I, pp. 188-9.

11. IBN RUŠD: Bidāyyat al-Muŷtāhid, Vol. II, p. 186-9.

IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol. II, p. 80-2.

12.Corán,10,22.

13.AL-AYNĪ:ᶜUmdat al-Qārī,Vol.XIV,pp.164-5,178.

AL-SUYŪṬĪ:Tārij al-julafā',p.155.

BUJĀRĪ:Ṣaḥīḥ,Vol.4,p.84.

14.AL-MAWSŪLĪ:Al-Ijtiyār,Vol.2,p.10.

AL-ŶAZĪRĪ: al-Fiqh ᶜalā al-maḏāhib al-'arbaᶜ,Vol.2,p.231-2.

15.IBN RUŠD:Bidāyat al-muŷtahid,Vol.2,p.126-7.

16.IBN RUŠD: Bidāyat al- muŷtahid,Vol,2p.127.

17.AL-BAHUTĪ:Kišāf al-Qināᶜ,Vol.3,p.154.

18.AL-MUṢŪLĪ:Al-Ijtiyār,Vol.2,p.336.

AL-bIŶARMĪ:Tuḥfat al-Ḥabīb,Vol.4,p.144.

IBN RUŠD:Bidāyat al-muŷtahid,Vol.2,pp.323-4.

IBN FARḤŪN:Tabṣirat al-Ḥukkām,Vol.2,p.249.

19.AL-SAMARQANDĪ:Tuḥfat al-Fuqaḥā',Vol.3.p.125.

AL-BIŶARMÎ:Tuḥfa,Vol.4,p.191.

20.AL-MUṢILĪ:al-Ijtiyār,Vol.3,278;Vol.4,p.13.

IBN RUŠD:Bidāyat al-Muŷtahid,Vol.2,p.126.

AL-ŠIRBINĪ:Al-Iqnāᶜ apud al-Biŷarmī,Vol.4,p.159.

AL-BAHUTĪ:Al-Rawḍd al-Murbiᶜ,Vol2.,p.348.

21.IBN NUŶAYM:Al-Ašbah wa-l-naẓā'ir,pp.331-2.

AL-QARĀFĪ:AL-Furūq,Vol.1,pp.146-50.

AL-SUYŪTĪ:Al-Ašbah wa-l-naẓā'ir,pp.263-5.

IBN RAŶAB: Al-Qawāᶜid fī-l-fiqh al-islamī,pp352,n.53.

22.AL-JAFĪF:Aḥkām al-Muᶜmalāt,p.64.

ABŪ ZAHRA:Al-Milkiyya fī-l-šarīᶜa al-islamiyya,Vol.1,p.254.

23.AL-DUSŪqĪ:Ḥašiyya ᶜAlā Šaraḥ al-Kabīr,Vol.4,p.68.

24.AL-BAŶURĪ:Šaraḥ,Vol.1,p.374.

AL-SUYŪtĪ:K.al-Ḥāwī lī-l-fatāwā,Vol.1,p.170-6.

25.IBN TAYMIYYA:Al-Fātāwa al-Kubrā,Vol.2,pp.254-6.

IBN RAŶAB:Al-Qawā'id fī-l-fiqh al-islāmī,p.214-5.

26.AL-JAFÎF:Aḥkām al-muᶜāmalāt,pp.52-6.

IBN FARḤŪN:Tabṣirat al-ḥukkām,Vol.2,p.265-6.

ESTUDIO

HISTORICO-SOCIAL

INTRODUCCION.

1. La Economía andalusí.

P.Chalmeta[1] nos dice que la formación social andalusí no cabe definirla como mercantil, por la limitada función desempeñada por el dinero, frente a la propiedad de la tierra, el poder político o la estimación social. No se subestima la impotancia del comercio en la sociedad andalusí, pero la define como una formación social tributaria cetralizada, predominantemente agrícola. Pues, aunque el factor urbano donde se concentra la actividad artesano-mercantil, administrativa y cultural es característico de esta sociedad andalusí e islámica, pudiéndose hablar incluso de una considerable actividad económica de mercado, ésta no afecta más que al excedente de las economías de subsistencia familiares.

El mismo autor nos dice que la economía andalusí

ha sido generalmente entendida como un listado de productos vegetales, animales y minerales elaborados. Con ello se puede lograr un mosaico relativamente exacto por los anacronísmos y superposiciones, sin embargo ofrece un resumen de estos géneros y zonas productoras. Nosotros citaremos solo aquello que sirva de marco y constatación de lo que se cita en la obra de Ibn Sahl.

Agricultura. El cultivo de la tierra tuvo un máximo aprovechamiento en al-Andalus, mediante la explotación de los recursos acuiferos mediante acequias, cigüeñales,norias, aceñas, pozos y galerías subterráneas de capacitación de aguas. De esta forma, junto con las tierras de secano, el habitat rural se extendía sin solución de continuidad aprovechándose todas las tierras cultivables.

La base de la alimentación popular era el trigo, ya transformado en pan, o bajo forma de sémolas, papillas, gachas y pastas diversas.

En circunstancias normales, al-Andalus era autosuficiente, pero en años de sequía se veía obligado a importar trigo magrebí. Y creemos que también se exportaría, como queda recogido en D.11 Ḥisba[2], en el que un siciliano asentado en Sevilla compra 101 y 65 cahices de trigo, parte desde Sevilla en barco, con una primera escala en Tanger, el año 476/1083.

Se cultiva también avena, cebada, centeno, mijo, panizo. El arroz era conocido pero de escasa producción durante el califato. Se consumía todo tipo de verduras y frutas. El árbol por excelencia era el olivo. Entre los condimentos destaca el azafrán.

La forma de explotación de las tierras era indirecta, en caso de la mediana y gran propiedad. Se entregaba al aparcero la tierra, quedándose como beneficio la mitad de la cosecha, el tercio, el cuarto o el quinto, según lo acordado, pudiéndose pagar al dueño con el producto de la tierra, como lo permitía el malikísmo andalusí acongiéndose a una de sus

excepciones con respecto a la escuela[3].

No se utilizaban los esclavos como mano de obra base para la explotación agrícola.

Ganadería. El animal de carga y monta por excelencia era el asno y la mula, siendo muy apreciada la mayorquina, que incluso se exportaba.

El uso de camello en suelo andalusí se remonta al periodo Omeya. El caballo-alazán, bayo o cuadralbo- solo era accesible, por su carestía a personalidades importantes y la tropa. El precio de un caballo alazán de 5 años, el año 457/1064, era de 24 mitqāles, según D.14 Medicina.

La ganadería ovina parece tener más importancia que la bovina, aunque hay que destacar la introducción en al-Andalus del bufalo de la India, y la importancia del bueye para las labores agrícolas. La cría doméstica de pollos y pichones estaba mucho más extendida que las de ocas. Todas las granjas estaban provistas de de palomares, podemos observarlo en D.23/24 Mezquitas y

viviendas en relación con el campo de Córdoba. De estos no solo se aprovechaba la carne, sino también la palomina, que se aprovechaba como abono y como apresto para las pieles. Las palomas se usaban, también, para el correo y en tiempo de guerra.

Los tratados de agricultura, nos dice R.Arié[4], nos hablan de la cría de las abejas, siendo famosas por su producción de miel Jaén y el Este de Al-Andalus. Queda patente, también, en D.23/24 Mezquitas y viviendas.

Industria. Los recursos mineros eran el hierro, cinabrio, atutía, cobre, alumbre, plomo, estaño de Ocsonoba, plata de Murcia, Alhama y Hornachuelos, algún oro extraido de los ríos Segres, Darro y Tajo.

Productos industriales eran los tintes, obtenidos mediante pastel, alheña, así como los textiles, paños de lino, algodón, seda, lana, paños recamados y bordados, alfombras, cueros repujados(cordobanes). La cerámica vidriada, y el uso

de papel fueron introducido por los árabes.

Estos productos manufacturados se elaboraban en pequeños talleres artesanos, cuya forma más frecuente era la tienda-obrador, destinada a producir y comerciar inmediatamente el producto, careciendose de espacio para almacenamiento.

El local,generalmente, era propiedad de particulares o bienes habús, por lo que se alquilaban, renovándose automáticamente el alquiler año tras año. Ejemplo de la segunda modalidad la tenemos documentada en D.2 de Mezquitas y viviendas, donde vemos que el mercado era propiedad de la autoridad civil. En D.8/9 del mismo volumen las tiendas son bienes habús de la mezquita. En ambos casos bienes del Estado; en el primer caso, D.2, suponemos que cuando se dice ser bienes del sultán no se refiere a que son bienes particulares, sino públicos, sabemos que el sultán recibía el importe de las contribuciones relativas a transacciones comerciales(**zakāt al-sūq**), para su tesoro

privado, y que poseía un patrimonio particular(**mustajlaṣ**) procedente en gran parte de la confiscación de bienes territoriales, llevadas a cabo por diversos motivos[5].

Aquí se da el caso de usurpación, lo que nos deja en la duda si no fue usurpada, en un principio, como bien particular, y los monarcas posteriores lo hicieron propiedad estatal, basándonos en la suposición de que de ser propiedad particular usurpada por el monarca, debería haberse hecho referencia en el texto al litigio por usurpación.

Importancia tenían la actividad del molino, tanto de viento(**andar**) como de agua o muela(**raḥà**) situado a las orillas de los ríos como obsevamos en D.19 de mezquitas y viviendas.

Evaluación económica. Impuestos.

P.Chalmenta señala que la evaluación del precio de coste del pan detallaba el valor de la materia prima, la mano de obra, el combustible, alquiler de la tienda, ganancia. La partida correspondiente a la materia prima es siempre mayor a la suma total de los otros conceptos. Ello indica el escaso nivel de la retribución de los operarios, por lo que los gastos de elaboración inciden poco en el precio de un producto. Al parecer la retribución de un operario oscilaba entre medio dirham o 1 dirham al día.

Ibn Ḥabīb(m.852) nos dice que el rico es quien tiene 1.000 dinares o más. El de riqueza media tiene de 100 a 500 dinares, el pobre es el que tiene menos de 100 dinares[6].

Los impuestos, continua el mismo autor, nos ayudan a conocer la realidad de esta economía que ha sido descrita.

A los impuestos legales o **ŷibāya se añaden** los impuestos extraordinarios, que nos son desconocidos. Los impuestos del musulmán sería el diezmo sobre la cosecha(**ušr**), de lo que se encarga el estimador de cosechas o **aššār**, quien generalmente cobraba en especie. Los impuestos de los no musulmanes, impuesto de capitación(**ŷizya**) y sobre las tierras(**jarāŷ**), sería pagados en metálico.

Los impuestos extraordinarios **ḍarā'ib, magārim, mukūs**, no se sabe en que consistían, se conocen algunos como el de peaje(**marāṣid**), impuesto sobre la acémila, el ganado, y las colmenas, simplemente llamado **ḍarība**, el impuesto de capitación mensual sobre los musulmanes(**qaṭīc**), de extranjería(**yawālī**) dos impuestos no coránicos,la alqabala, sobre cualquier transacción realizada en el zoco, así como por la venta de vino, que se arrendaba por adjudicación a unos alcabaleros, además estaban las aduanas sobre importaciones y exportaciones marítimas y las tasas(**rusūm**)[7]. Un ejemplo

del cobro de impuestos en las puertas de la ciudad lo vemos en D.9 Ḥisba, donde el recaudador, también llamado ᶜaššār, registra las cargas y constriñe de malos modos al pago de las tasas a la salida y entrada de la ciudad.

Ibn Ḥawqal afirma que en el año 951/340 se había recaudado 20.000.000 de dinares, se sabe que los derechos de acuñación se elevaban a 200.000 dinares anuales frente a 100.000 solamente de derechos de aduanas. Esta cantidad tan elevada corresponde a una emisión de unos 12.000.000 dinares anuales. Durante el emirato y el califato se sabe que se atesoraba el tercio de los ingresos. Por tanto, el estado, si tiene la intención de exigir los mismos pagos al año siguiente, ha de reinyectar en la circulación monetaria una cantidad por lo menos igual a la atesorada, más lo equivalente al pago de importaciones, más las pérdidas por desgaste, extravío o destrucción, más las "demonetizadas" por fragmentación, por el ahorro de los

particulares, hace que la cifra dada por Ibn Ḥawqal sea bastante pausible.

2. La ciudad hispano-musulmana.

La civilización islámica es esencialmente urbana, y es en sus ciudades donde tiene el Islam total expresión, llegando a ser la ciudad un todo orgánico y vertebrado claro reflejo de los ideales sociales y religiosos del Islam. Esto contradice a quienes dicen que la ciudad islámica no es más que un conglomerado amorfo[8].

El centro de la ciudad lo constituye la mezquita aljama, que no es sólo donde se congregan todos los fieles, los viernes para la juṭba, sino también donde se administra justicia, donde se proclama el poder político y se publican sus mandatos.

La mezquita es también centro de enseñanza y estudio de la ciencia, así como administradora de los bienes de la comunidad a través de la limosna legal o

azaque y de los bienes habús de que dispone.

El zoco es el segundo elemento constitutivo de la ciudad islámica. El mercado de animales se hallaba fuera de las puertas de la ciudad, en preservación de la higiene de ésta, y por el escaso espacio dentro de las murallas. El mercado de objetos preciosos, alcaicería, y el mercado de grano, telas,etc estaba situado siempre en los alrededores de una mezquita, dentro de las murallas de la ciudad. Lo formaban un laberinto de callejuelas donde se agrupaban los artesanos o comerciantes por oficio, y donde abren sus puertas las alcaicerías con sus productos de lujo y de importación, así como las alhóndigas(**funduq**), para el comercio al por mayor y alojamiento de los visitantes.

El trazado de las calles es angosto, serpenteante y tortuoso en cuanto que se da primordial importancia a los solares en los que se va a construir la vivienda, en detrimento de la vía pública.

De las calles principales que atravesaban la

medina, coincidiendo, a veces, con las vías romanas, partían otras más angostas, a las que se abrían callejones ciegos, con puertas que se cerraban de noche, eran adarves, zonas por las que no circulaban más que los vecinos dueños de las viviendas y sus visitantes.

Estas calles, callejuelas y adarves quedaban, a veces, parcialmente cubiertas por cobertizos que unían las plantas altas de las casas a un lado y otro de la calle, todo ello determinado por la falta de espacio intramuros.

De esta forma, se lograba en la ciudad hispano-musulmana zonas de fresca sombra junto a otras de intenso sol, a más de una atmósfera calma, conseguida por la disposición quebrada de las calles, que impedía la entrada del viento.

Otra característica a destacar en esta ciudad es la fragmentación en núcleos independientes, de acuerdo con su función distintiva o el oficio de sus

habitantes.

Las zonas perfectamente delimitadas dentro de la ciudad islámica son:

1. La Alcazaba, adaptación al Islam de la antigua acrópolis mediterranea, dominaba la ciudad o medina y estaba unida a ella, aunque separada por una muralla interior. Era la residencia del soberano o gobernador, lugar de defensa contra el enemigo exterior e interior, que contaba con mezquita propia.

2. La medina. El núcleo central, amurallado, donde se halla la mezquita aljama, la alcaicería, el comercio y las profesiones liberales.

3. Los arrabales(**arbaḍ**). Distintos barrios que surgen con la expansión de la ciudad fuera de los muros de la ciudad y que por necesidades defensivas se amurallan también. A veces se llama arrabal a un barrio dentro

de la medina, pero generalmente se llaman **ḥara** o **ḥawma**.

Los alrededores de la ciudad también tienen su función con respecto a la ciudad:

1. En la **muṣalla** u oratorio al aire libre oraban los musulmanes en ocasiones de grandes fiestas, la Ruptura del Ayuno y la del Sacrificio.

2. En la **muṣara** se celebraban los deportes equestres, se realizaban paradas militares, etc.

3. Las almunias, casas de campo con bellos jardines y huertos en los alrededores de la ciudad, herederas de la villa romana, servían de lugar de esparcimiento para la gente acomodada de la ciudad[9]

3. La casa hispano-musulmana.

La casa hispano-musulmana se caracteriza por sus reducidas dimensiones.

Las noticias que de ello hay nos la da Torres Balbás[10] :

De los planos de la planta de 28 casas hispano-musulmanas que se conocen, 9 en la Alcazaba de Málaga, 1 en Almería, 12 en la Alhambra y 3 en la misma Granada y una en Ronda, todas ellas tienen un patio, aunque reducidísimo en algunas.

La superficie de 18 de estas casas es menor de 100 metros, 11 no llegan a los 50 metros. Cinco de ellas no llegan a los 200 metros, mientras que la de Ronda, casa de abolengo y la de los Infantes de Granada, palacete habitado por personas de familia real, ocupaban 300 metros.

En el Repartimiento de Velez Málaga se dice que

había casas más pequeñas "que no son para meter vecinos", éstas eran la mayoría, en una proporción del triple de la suma de las de mayor extensión, y supone Torres Balbás que no excederían de los 50 metros.

Carriazo en el "Asiento de las casas de Ronda(1485-91)" observa que "la pequeñez de las casas moras de Ronda es algo que ha pervivido en la urbanización moderna de la ciudad(...), abundando todavía y hasta un grupo compacto, casas que solo tienen a la calle la puerta de entrada y una angosta ventana, entre la puerta y el tejado, y cuyo fondo no tiene más que un cuerpo.

4. Derecho musulmán y organización urbana.

Brunschvig dice[11] que no puede haber un estudio serio sobre urbanísmo que no tenga en cuenta su aspecto jurídico. Sin embargo, se ha dicho que no existieron disposiciones judiciales sobre urbanísmo, y que el único límite para la iniciativa privada es el principio jurídico de no causar daño al vecino. Hay que subrayar que el principio de utilidad pública(iṣtilāḥ)[12] subyace en todo el **fiqh mālikī**, por lo que desarrolla una especie de servidumbre de la propiedad privada, sin que llegue a desarrollar la doctrina jurídica una teoría de la servidumbre tan nítida como aparece en el derecho romano.

Los principales temas de que se ocupa el derecho en relación con la organización urbana son:

1. Las calles. Distinguimos la via pública: šāriᶜ, tarīq, nāfiḏ.

Y la via particular, en copropiedad con el vecino: sikka, gair, nāfiḏa.

A lo que se añade la noción de finā', o espacio libre alrededor de un inmueble, con clara pertenencia a él, cuyo propietario tiene derechos de privilegio para su uso.

Un hadiz del Profeta, de dudosa autenticidad, dice con respecto a la utilidad pública no edificada:"El que se apodere sin derecho de un palmo de tierra de un campo, de uncamino público y del fina', Dios le pondrá un collar de siete cadenas el dia del juicio."

Otro hadiz del Profeta establece la dimensión de la calle, que no siempre se respeta, por la cual puedan pasar objetos voluminosos como el camello con carga; esta medida es de siete codos, unos 3'36m. si se adopta el codo ordinario de 0'48m.

2. Los salientes. Los mālikīes tienen sobre esta cuestión una tradición bien establecida desde Mālik a Saḥnūn, están permitidos los salientes y saledizos sobre la vía pública siempre que estén lo bastante alto para no molestar a los que pasan por ella.

3. Los muros. Son pivados o medianeros. Estos últimos, como copropiedad que son deberán estar sujeto al acuerdo de am- bos propietarios. Lo más destacado con respecto a los muros es la prohibición de que se introduzcan vigas de madera en los muros, así como la prohibición de algunos en la escuela de que se eleve el muro y se apropie del espacio aereo.

4. Ruinas. En caso de que el edificio esté en ruinas, cosa frecuente, se demolirá, si algo ocurriese, será el dueño el que lo indemnizaría.

5. Las aguas. El problema de evacuación de las aguas es prioritario. No está prohibido que el agua de lluvia cai- ga a la lluvia, que corre por tejas y canales, caiga en la vía pública, pero sí al piso o propidad del vecino.

Con mayor razón está prohibido verter aguas residuales en la propiedad pública, e incluso en la vía pública, según la opinión de algunos maestros.

Tampoco está permitido que un canal atraviese una casa sin permiso del propietario.

6. La proximidad de caballerizas, hornos, baños, fraguas,etc., presenta inconvenientes si se hallan próximos a las casas particulares. Se admite que todos estos establecimientos puedan ser suprimidos por las quejas de los vecinos, a no ser que sean muy antiguos o el propietario ponga los medios para que deje de perjudicar.

El humo de los baño y hornos se considera suceptible de ser causa de demanda contra el dueño de éstos.

1.Fecha de los documentos.

Teniendo en cuenta los personajes que aparecen y de los cuales conocemos su biografía, podemos dar unas fechas aproximadas de los documentos sin fecha de estos volúmenes.

Hemos señalado en el apartado relativo a las fuentes de Ibn Sahl que hay tres tipos de documentos fundamentalmente, si bien se señalarán aparte algunos documentos de procedencia distinta a las reseñadas a continuación:

1. Los procedentes de al-Aḥkām de Ibn Ziyād, los cuales se fechan en el s.X, durante el emirato de ʿAbd Allāh.

2. Los procedentes de casos en que aparece como muftí Ibn ʿĀttāb, los cuales tienen lugar en la primera mitad del s.XI, como fecha máxima antes del año 462/1070, año en que murió este muftí.

3. Los procedentes de casos en que aparece Ibn Sahl como muftí o cadí, de los que normalmente se nos da la fecha y que van desde el año 444/1052 a 476/1083.

Documentos procedentes de los Aḥkām de Ibn Ziyād.

Para poder fechar estos documentos hay que tener en cuenta varios datos.

El cadí Ibn Ziyād fue nombrado en su cargo por el Emir ᶜAbd Allāh el año 904/291, siendo destituido el año 913/300 por ᶜAbd al-Raḥmān III. Fue llamado de nuevo al cargo en el 921/309, donde se mantuvo hasta la fecha de su muerte el año 924/312.

Ibn Lubāb fue miembro de la Šūrā de este cadí y aparece en todos los documentos que tienen esta procedencia. Ibn Lubāba tuvo como compañeros, en un primer periodo, a ᶜUbayd Allāh, Ibn Gālib e Ibn Wahb, entre otros. Posteriormente ejerció el cargo con Abū Ṣāliḥ, y cuando este murió quedó él solo en los días del aún Emir ᶜAbd al-Raḥmān III.

Teniendo en cuenta estos datos, y suponiendo que el cadí Ibn Ziyād no recogió más caso que los que él

presenció y dictaminó, observamos que hay tres periodos dentro de las fetuas de Ibn Lubāba, unas primeras fetuas donde aparecen un gran número de compañeros, y cuya fecha es anterior a 295/908, fecha en que murió el alfaquí Ibn Gālib e Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, o bien anterior a 297/910, fecha en que murió el otro muftí ʿUbayd Allāh b.Yaḥyà.

(Estos jurístas serán los que nos sirvan de referencia para fechar las fetuas de la primera época, pues si bien hay más muftíes que dan la fetua, sin embargo, todos ellos fallecieron en fecha posterior a los mencionados.)

Solo cabe la duda en aquellos documentos en que aparece Ibn Walīd junto con Ibn Lubāba, este muftí falleció el año 309/921, por lo que en estos casos preferimos anotar como posiblemente de un segundo periodo.

Sin embargo, si las referencias biográficas son ciertas, y verdaderamente estuvo solo con Abū Ṣāliḥ en

la Šūrā, esto habría de ser antes del 300/913, es decir, durante el primer cadiazgo de Ibn Ziyād, pues Abū Ṣāliḥ murió el año 302/914, por lo que toda fetua con Ibn Walīd sería del primer periodo, salvo en caso de que este segundo periodo se subdividiera, a su vez, en fetuas con ambos juristas y con Abū Ṣāliḥ a solas.

Hay que señalar el papel destacado de este muftí en muchos de los documentos, lo que nos hace pensar en un liderazgo entre sus compañeros, o en el hecho de que actuase a solas con Ibn Lubāba durante algunos años.

El último periodo sería desde el año 309/921, fecha en que sería reelegido el cadí Ibn Ziyād, hasta el fallecimiento del cadí el año 312/924, dos años antes de la muerte del mismo Ibn Lubāba, periodo ya en pleno emirato de ʿAbd al-Raḥmān III.

Los documentos se circunscriben a las siguientes fechas, teniendo en cuenta la duda con respecto a los que aparece Ibn Walīd solo:

1. 291/904-295/908 o 297/910, por la presencia de Ibn

Gālib, Ibn ʿAbd al-ʿAzīz o ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà.

2. 297/910-300/913, por la presencia de Abū Ṣāliḥ con Ibn Lubāba.

3. 309/921-312/924, en los que Ibn Lubāba aparece solo.

No obstante, estas fechas son muy hipotéticas, por lo que lo único cierto es que los documentos se circunscriben al periodo del cadiazgo de Ibn Ziyād.

Relación de fecha de los documentos extraidos de Aḥkām de Ibn Ziyād.

Mezquitas y viviendas.

Documento.

4. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

5. " , se menciona Ibn Lubāba y sus compañeros.

6. " , o segundo, por la presencia de Ibn Walīd.

7. " , por Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

8. " , por Ibn Gālib.

10. " , por ᶜUbayd Allāh.

12. " , " .

13. " , por Ibn Gālib.

14. De última época.

19. Del primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

20. " , se cita a Ibn Lubāba y sus

compañeros.

21. " , por ʿUbayd Allāh.

22. " , " .

23. " , " .

24. Del segundo periodo posiblemente, por la presencia de Abū Ṣāliḥ, Ibn Walīd e Ibn Wahb. Pero podría ser de la 1ª época.

Ḏimmīes.

Documentos.

1. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

2. Tercer periodo. También cabe la posibilidad que sea del primer periodo si se considera un mismo documento, junto con el 1.

3. Primer periodo, por Ibn Gālib.

4. " , " .

5. " , dice Ibn Lubāba y otros.

6. " , " .

9. " , por ᶜUbayd Allāh.

10. " , o bien segundo, por Ibn Lubāba e Ibn Walīd.

11. Primer periodo por Ibn Gālib.

12. " , " .

13. Segundo periodo seguramente, por Abū Ṣāliḥ e Ibn Walīd.

14. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

15. " , por Ibn Gālib.

16. Segundo periodo posiblemente, por Abū Ṣāliḥ e Ibn Walīd.

Medicina.

Documentos.

1. Tercer periodo.

2. " .

4. Primer periodo, por ʿUbayd Allāh.

5. Tercer periodo.

6. " .

8. Documento en que no aparecen muftíes, por el estilo sabemos que corresponde a los Aḥkām de Ibn Ziyād.

9. " " "
.

10. Tercer periodo.

11. " .

13. Primer periodo, por Ibn Gālib.

Penales.

Documentos.

1. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

2. " , por Ibn Gālib.

3. " " .

4. " " .

5. " , por Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

6. " , por ᶜUbayd Allāh.

7. Segunda periodo, por Abū Ṣāliḥ.

8. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

9. " " .

10. " , por Ibn Gālib.

11. " " .

14. " " .

15. Segundo periodo, por Abū Ṣāliḥ.

17. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

18. " , por Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

19. " , por Ibn Gālib.

20. Tercer periodo.

Ḥisba.

Documentos.

5. Primer periodo, por Ibn Gālib.

6. Segundo periodo, por Abū Ṣāliḥ.

7. Tercer periodo.

8. Primer periodo, por ᶜUbayd Allāh.

10. " , por Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

12. " , por ᶜUbayd Allāh.

13. " , " .

14. " , por Ibn Gālib.

15. Segundo periodo, por Abū Ṣāliḥ.

16. Primer periodo, por Ibn Gālib.

17. " " .

Documentos de Ibn ᶜAttāb.

Estos se pueden fechar entre el año 414/1023, año en que fue elegido Ibn ᶜAttāb mušāwar en Córdoba y la fecha de su muerte 462/1070. Pero en los documentos en que aparece con sus compañeros Ibn al-Qaṭṭān e Ibn Malik, la fecha es 460/1072, año en que murieron ambos muftíes.

Mezquitas y viviendas.

Documentos.

1. Ibn ᶜAttāb solo.

2. " .

3. Antes del 431/1039, por el muftí Ibn Daḥūn. Muy posiblemente bajo el gobierno de Ḥazam b. Yahwar(422/1031-435/1043).

11. Antes de 460/1068, por Ibn al-Qṭṭān e Ibn Mālik.

17. Antes de 439/1047, por el muftí Ibn Ŷurŷ.

En época de Abū-l-Walīd b.Yahwar(435/1043-462/1069), pues el juez del caso fue elegido por éste. Así el caso se fecha entre el 435/1043 y el 439/1047.

Ḏimmīes.

Documentos.

8. Ibn ᶜAttāb solo.

Medicina.

Documentos.

7. Ibn ᶜAttāb solo.

14. Fechado:Año 457/1064.

Penales.

Documentos.

12. Fechado:Año 457/1064.

13. Fechado:Año 462/1069. No se nombra a lo muftíes.

Ḥisba.

Documentos.

---

1. Antes del 460/1068, por Ibn al-Qaṭṭān e Ibn Mālik.

2. " "

" .

3. Ibn ᶜAttāb solo.

9. Ibn ᶜAttāb solo.

Herejes.

Documentos.

1. Ibn ᶜAttāb solo.

Documentos en que intervien Ibn Sahl.

Mezquitas y viviendas.

Documentos.

9. Año 456/1063. Escribe, muy posiblemente, desde Toledo.

15. " " .

16. Año 444/1052. Escribe desde Baeza.

18. Sin fecha. En Córdoba de muftí con Ibn Faraŷ, es de suponer por ello que en 464/1071.

Ḏimmīes.

Documentos.

7. Año 464/1071. Muftí con el cadí Ibn Sawwār, teniendo de compañero a Ibn Faraŷ.

Medicina.

Documentos.

8. Año 464/1071. Idem que lo anterior.

19. Año 456/1063. En Toledo.

Penales.

Documentos.

16. Año 464. Idem que lo anterior.

Ḥisba.

Documentos.

11. Año 476/1083. Parte del documento. No hay seguridad en que sea de Ibn Sahl.

18. 444/1052. En Baeza.

Herejes.

Documentos.

3. El caso empezó el año 457/1064, estando Ibn

Sahl en Toledo, y lo concluyó el año 464/1071 al-Muᶜtamid.

Documentos de otra procedencia.

Habíamos apuntado que hay otros documentos en la obra que no se pueden incluir en esta clasificación. Se trata de D.3 Herejes y D.4 **Ḥisba**, además de la primera parte de D.11 **Ḥisba**.

Este último documento es simplemente un documento teórico, no una fetua o **nawāzil**, sino más bien una recopilación de opiniones sobre un tema. En la totalidad de la obra contamos con bastantes textos como estos, pero en la edición del Dr.Jallāf éste es el único caso que encontramos tan claramente teórico.

D.2 Herejes es el único documento de época califal, pues se trata de un caso de herejía en el que interviene al-Ḥakam II(350/961-366/976). Se trajo a colación por su relación con el caso de herejía de Ibn Ḥātim, caso en el que el mismo Ibn Sahl se vió

envuelto.

D.4 Ḥisba es un caso de la época de Hišām III, fechado, de acuerdo con los personajes que aparecen, entre el año 419/1028 y 421/1030. El caso tienes sus antecedentes en el año 407/1016, año en que sucede una catástrofe a los huertos de Córdobas, interviniendo el cadí Ibn Bišr(407/1016-419/1028) y decretando la rebaja de impuestos.

El año en que se destituyó al cadí Ibn Bišr(419/1028) el caso fue retomado por el cadí Ibn al-Ṣaffār, siendo acusado el antiguo cadí por los alfaquíes, y queriéndose que se procediese de forma distinta a como él había procedido en el tema de los impuestos. Ibn ᶜAttāb, discípulo de Ibn Bišr sigue el caso y, posiblemente en fechas posteriores, se lo plantea a sus discípulos, entre los que estaba Ibn Sahl. Suponemos que sería ya en la Córdoba de los Banū Yahwar, incluso con el segundo de la dinastía, Abū-l-Walīd.

2.Comentario Histórico-Social.

LIBRO I.

D.1. Fecha del documento: Entre el año 414/1023 y el año 462/1070.

Ibn ᶜAttāb es el muftí del caso y reprueba la práctica de lo que es una de las excepciones de la escuela mālikī[13] de al-Andalus, acogiéndose a la escuela de al-Awzāᶜī, plantar árboles en el patio de las mezquitas.

Se pone en evidencia aquí el seguimiento de los sirios, que avalaría la dinastía omeya, no reduciéndose al campo de lo cultural sino también de lo jurídico[14].

Schacht apunta que esta escuela se avino tan bien en al-Andalus porque su enfoque principal era el derecho militar.

El último de los juristas de al-Awzāᶜīsmo fue

Zawnān ʿAbd al-Mālik b. al-Ḥasan(m.232/846), discípulo de Ṣaʿṣaʿa, y representa el cambio de escuela, pues él mismo pasó a ser mālikī, según el Dr.Makki, por intereses de promoción personal.

Por qué se adoptaría luego la escuela mālikī en al-Andalus es un hecho muy bien interpretado por J.Aguade[15], quien acaba con algunos tópicos sin fundamento, basándo su interpretación en razones geográficas:

" I think Ibn Jaldūn ascertained the right answer when he asserted that this was mainly due to geographical reasons. The Iberian Peninsula is a great distance from Irak where the Ḥanafites, as well as the Ḥanbalites , had their most important centers. On the other hand, in the Ḥiŷāz, specially in Medina, route followed by the Andalusians making The Pilgrimage, the main center of the Mālikī school was to be found. When this school estended to Egipt and Ifrīqiya, obligatory stages for those travelling to Mecca from the Iberian

Peninsula. The Andalusian making the Pilgrimage came into constant contact with the Mālikī school which, evidently, had to influence their juridical formation. Moreover, it is only natural that the Šāfiᶜī school, with its base in Egipt, would also find followers among the Andalusians."

Añade J.Aguade que otras razones serían la animadversión hacia los Hanafīes, que tomaron parte en la persecución de las otras escuelas en Egipto e Ifrīqiya cuando intervinieron a favor de los muᶜutazilīes. Por otra parte, es posible que la posibilidad de expansión de esta escuela quedase frenada por la fusión del Ḥanafismo en al-Mudawwana[16].

En cuanto a las escuelas Ḥanbalī y Ẓāhirī son escuelas que no han tenido gran número de seguidores, ni incluso en Oriente, nos hace notar J.Aguade.

D.2/3 son una clara muestra de la rebeldía social y el malestar de la sociedad andalusí del s.XI.

D.2. Está fechado entre 414/1023 y 462/1070. Es decir, la época de caida y abolición del califato en al-Andalus, la época de la innumerable sucesión de califas, pero sobre todo, la Córdoba de los Ḥammūdīes y de los Banū Yahwar(422/1031-462/1069).

Observamos cómo la propiedad de las tiendas era del estado, alquilándose estas tiendas para comerciar en ellas, con un alquiler que se renovaba automáticamente[17]. El zoco también podía ser de particulares, o bien habús de una mezquita, como observamos en D.8 y 9 de este volumen.

Un signo de desorden social es el hecho de que la autoridad mandase construir sobre tierra usurpada, posiblemente usurpada por la misma autoridad. Sabemos que el sultán tenía un patrimonio particular(**mustajlaṣ**) procedente en gran parte de la confiscación de bienes

territoriales, llevadas a cabo por diversos motivos[18]. Aquí se trata no de confiscación, lo cual puede estar más o menos justificado, sino de usurpación, lo que nos hace pensar que sería usurpada en un principio como bien particular y monarcas posteriores, no emparentados con éste, lo harían propiedad estatal, basándonos en la suposición de que de ser propiedad particular aún habría de haberse hecho referencia al litigio por usurpación en los textos.

Otro signo de inestabilidad social es el protagonísta mismo del caso, que convoca a orar a los circundantes. La oración en el zoco es lícita, sin embargo, aquí se alega su ilicitud por hallarse una mezquita cerca. Consideramos que se trata de un intento de liderazgo religioso, que en el Islam implica un liderazgo político, en una sociedad amenazada por sectas y herejías.

Es por ello que el dictamen es terminante, no solo se prohibe que se ore en ese zoco, sino también

que se reunan con el convocante, que pasen por el zoco o comercien en él.

D.3. La fecha del documentos es anterior al 431/1039, como indica la presencia del muftí Ibn Daḥūn, que falleció en esta fecha. Se trata por tanto de un documento que recoge un caso acontecido durante el gobierno de Abū Ḥazm b.Yahwar(422/1031-435/1043), probablemente. De hecho, durante toda la época de la fitna y caida del califato.

Se ocupa del caso el ṣāḥib al-sūq Abū ʿAlī b. Ḏakwān, que sería posteriormente cadí con Abū-l-Walīd b. Yahwar. En este documento se le denomina visir, cadí y ṣāḥib al-sūq, consideramos que la denominanación de cadí alude a que habría ocupado el cargo anteriormente en alguna otra ciudad, pues cronologicamente no corresponde este documento al periodo de su cadiazgo.

El caso trata de un empleado de la mezquita que molesta a los vecinos por las noches con su llamada a la oración e invocaciones a Dios, hechas antes del amanecer sobre el tejado de la mezquita.

Dos de los muftíes del caso dictaminan que su acción no está recogida en el hacer de ninguno de los rectos predecesores, por lo que se considera una innovació(bidaᶜ), y debe poner fin a ello.

Muy curiosa es la diplomacia irónica de otro de los muftíes, al-Musīlī, quien debía tener bastante interés en la defensa del asunto, pues nos cita buenos ejemplos de gran peso argumental para luego concluir diciendo que por supuesto no es lícito a Sulaymān ni a nadie molestar al vecino, pero "lo que debe hacer el demandante es no quejarse a la autoridad, porque con menos que esto se arregla". Así, la demanda no es correcta, y, además,"si esto que se ha descrito molestase a la gente, lo cual es imposible, tampoco nadie debiera desaprobar la oración en la noche."

Como se ve, una fina argumentación en la que se ve un celo desmedido por la libertad de expresión religiosa, a la que este muftí anima y apoya.

Ibn ᶜAttāb también está de acuerdo con al-

Musīlī, pero una nota de realismo salta a la palestra, "si dañase con ello el tejado de la mezquita" deberá dejar de hacerlo.

M.Marín[19] considera el caso como un conflicto entre piedad pública y privada, y aún más, entre autoridad religiosa y política. Por ello al-Musīlī se rebela ante el hecho de que el caso sea llevado ante el juez, o en este caso, su delegado, el ṣāḥib al-sūq.

En mi opinión, el caso no hubo de ser considerado de una gran peligrosidad política, en cuanto que no se menciona en ningún momento la posibilidad de que sea un hereje o activista, sin embargo, esta afirmación de expresión religiosa más allá de lo habitualmente prescrito conlleva un movimiento en la sociedad, indicativo de un descontento e insatisfacción, el cual puede generar nuevos impulsos en las fuerzas sociales. Más cuando el poder político está en crisis y vemos que incluso entre los líderes religiosos encuentra eco esta forma de actuar.

Este caso nos recuerda la actualidad de los movimientos fundamentalistas, que basándose en la ilegitimidad de los gobiernos de las naciones islámicas, afirman su poder con una mayor manifestación de la expresión religiosa; incluso, en algo como puede ser un mayor volumen de voz en la llamada a la oración, por lo que aún hoy protestan los vecinos del Cairo.

5.4. La actividad jurídica en al-Andalus se reducía a estudiar la jurisprudencia o mālikīsmo de māsā'il[20], de la que nuestra obra es un claro ejemplo.

Se considera la mezquita lugar apropiado para el estudio de la ciencia, siempre que se respete la oración del viernes.

Ibn Sahl apunta "y siempre que los que se reunan sean de probada ciencia y virtud". Quizás el reseñar esto sea porque es una cuestión más acuciante en los días de Ibn Sahl que en los de Ibn Ziyād, fecha de la fetua a la que hace la crítica nuestro autor.

La cuestión que se plantea sobre el abrogante y el abrogado, suponemos que se refiere a las aleyas del Corán que fueron invalidadas por otras posteriores, cabe la posibilidad de que sea una pregunta meramente gramatical, en ambos casos, quedaría patente la ignorancia del personaje.

De tratarse de la ciencia coránica del abrogante

y el abrogado, ya señala Mª.I.Fierro[21] el absoluto desconocimiento de los ulemas andalusíes de esta ciencia hasta bien entrado el s.IX, en su segunda mitad, en que fue importada de Oriente. Suponemos que el que Ibn Sahl traiga una cita de ᶜAlī b. Abī Ṭālib donde se exige esta ciencia a los ulemas es un indicativo de que había sido superado ese desconocimiento.

D.5. Este documento fechado durante el cadiazgo de Ibn Ziyād recoge un caso que sucede en la mezquita al-Šifā', situada en el arrabal de su nombre, que es el primer arrabal occidental de la ciudad. Tomó su nombre de la famosa concubina de ᶜAbd al-Raḥmān II[22].

Competencia del **muḥtasib** es mantener limpios los alrededores de la mezquita.

Unas pinceladas nos situan en la actividad comercial de al-Andalus: leña, verduras, grano, ganado menor, alrededor de los centros neurálgicos de la ciudad como son las mezquitas. No tan diferente de las actuales ciudades islámicas.

D.6. Este documento fechado durante el cadiazgo de Ibn Ziyād, recoge un caso que tiene lugar en la mezquita ᶜAŷab, mezquita del arrabal sur de Córdoba que lleva el mismo nombre, y que en un principio había sido una almunia creada por ᶜAŷa, mujer de al-Ḥakam I para financiar una leprosería, dando lugar a un arrabal tras la explosión demogáfica del califato[23].

El caso tiene interés, desde el punto de vista jurídico en cuanto que se ve el proceder del **ṣāḥib al-sūq**, quien pide un escrito a los vecinos para poder dar curso a la demanda. El caso parece haber sido encargado por el juez a este responsable de la edilidad, para que se proceda a la constitución de pruebas, de forma que sea posible cursar la demanda.

Se plantea el mismo tema que en el anterior documento, la limpieza de la mezquita,pero ahora son los niños, quienes ensucian la mezquita cuando juegan en la pila de abluciones. El cadí Ibn Ziyād execra

enseñar a los niños en las mezquitas, y, sin embargo, sabemos que los **kuttāb** se emplazan generalmente en este edificio.

Ibn ᶜAbdūn recoge el tema y nos dice que las mezquitas no deberán servir como escuelas para los niños, ya que estos no tienen cuidado en no ensuciarse los pies o los vestidos. Si no hubiese más remedio, nos dice, que la enseñanza sea en la galería[24].

D.7/8. Fechados durante el cadiazgo de Ibn Ziyād, el primero es un documento que recoge un caso en relación con la mezquita del Emir Hišām, de la que no tenemos más noticia que ésta se hallaba en el arrabal oriental de Córdoba[25].

El segundo documento recoge un litigio semejante que tiene lugar en el cementerio **al-Burŷ**, en el arrabal del mismo nombre, al oriente de la ciudad, a lo largo de la calzada romana(**al-sikka al-ᶜuẓma**), coincidiendo, posiblemente, con el cementerio de Ibn al-ᶜAbbās, y que debía su nombre a que se hallaba al pie de un torreón[26].

La apertura de puertas de las mezquitas llega a ser competencia del cadí. Saᶜīd b. al-ᶜAbbās es quien ordena la apertura de la puerta de la mezquita en ambos casos. Lo acusan de abuso de autoridad. El muftí se muestra benevolente con Saᶜīd b. al-ᶜAbbās y justifica el caso diciendo que en sus tiempos seguramente la puerta estaría vigilada, pero dejó de ser así en

aquellos días en los que sus sucesores se preocupaban más de sus campos y sus asuntos, siendo así que la puerta debe ser vigilada o cerrada.

En D.8 la puerta sustituye a una de las tiendas anexas al muro, de ahí la importancia del litigio, pues de las tiendas se cobraba el impuesto (**jarāŷ**) para la mezquita.

D.9. Cuestión fechada en el año 456/1063 y en la que Ibn Sahl consulta a sus maestros y muftíes de Córdoba, estando él en Toledo.

Se determina el carácter específico de la aljama frente al de la mezquita: la primera necesita un espacio libre a su alrededor.

Pero en ambos casos la construcción debe preservarse, por ello Ibn Mālik e Ibn al-Qaṭṭān prohiben introducir vigas en los muros de las mezquitas, pero no opina así Ibn ʿAttāb, mostrando siempre un gran realismo junto a su ortodoxia jurídica.

D.10/11/12/14/15. Todos estos documentos pertenecen al cadiazgo de Ibn Ziyād, salvo D.11 que está fechado entre el año 414/1023 y 460/1068, y D.15 que está fechado el año 456/1063, cuestión hecha por Ibn Sahl a sus maestros de Córdoba, estando él en Toledo.

Los espacios estaban muy concetrados en las ciudades islámicas, por ello surgen tantos litigios por la propiedad entre vecinos, un trozo de terrado, unos escalones, o la incursión en la propiedad del otro. Por otra parte, la disposición de las casas multiformes y sin límites claros hace que el problema sea tan frecuente entre los vecinos de al-Andalus.

Hay que destacar el que tanto en D.10,D.11 y D.14, los litigantes son mujeres, por lo que vemos que tenían derecho a presentar la demanda y a poseer bienes. Sin embargo, en muchas ocasiones delegaban en un **wakīl** para ser representadas ante el juez, como ocurre en D.14.

En D.11 observamos como en el encabezamiento del

proceso judicial se escribe el nombre y dirección de los litigantes, siendo ésta última una especificación del barrio, y éste venía dado por el nombre de la mezquita entorno a la que se situaba. En este documento se cita el lugar llamado al- Najīl, que hemos traducido por el Palmeral, en el barrio(ḥawma) de la mezquita de Abū-l-Rabbāḥ. Esta mezquita la cita J.Zanón[27], pero no nos dice dónde está situda. Sin embargo,Ibn Jallikān[28] nos dice que Mākī b. Abī Ṭālib al llegar a Córdoba se estableció en la mezquita de **al-Najīla**, en el arrabal de al-Zaqqāqīn o al-Raqqāqīn, junto a las puertas de al-ᶜAttārīn[29], al S.O. de la ciudad.

En D.13 nos hallamos ante un litigante pendenciero que se niega a declarar lo que es evidente que sabe; en estos casos la ley islámica puede prescribir el tormento correctivo. Los muftíes de este caso son reacios al tormento con azotes, aconsejan la prisión, y el azote, en todo caso, como reprimenda posterior si se le declarase culpable.

Sin embargo, Ibn ᶜAbdūn[30] nos dice que se eximirá de éste a las personas de elevada condición, según un hadiz del Profeta, para los cuales la reprimenda oral es más dolorosa que el castigo corporal. Una medida un tanto clasista, pero que es un indicativo del abismo social entre la jaṣṣa y la ᶜāmma.

Hay que destacar el aprovechamiento de las ruinas de una construcción para una nueva. Se aprovechan tejas, escalones y maderas, es decir, todo lo que necesita de una elaboración de tipo más o menos industrial.

Ibn ᶜAbdūn recoge la reglamentación de las nuevas construcciones que han de hacerse con cuidado porque "la vivienda es la guardiana de las almas".

D.15 plantea una cuestión de bastante interés: la propiedad de las alturas.

Ibn Sahl se inclina por la respuesta de Ibn al-Qaṭṭān, quien esta vez, como tantas otras, se opone a

la de Ibn al-ᶜAttāb. Se puede construir sobre el espacio aéreo lo que se quiera entrando incluso sobre el espacio aéreo del vecino. Por lo que un vecino puede apropiarse de las alturas de un edificio que no es suyo. Así lo dice Saḥnūn.

Esto es indicativo de que no había una demanda y oferta real del espacio aéreo en el mercado, y el dejar la posibilidad de construcción facilitaba la disponibilidad de espacio en las concentradas ciudades islámicas.

D.16. Este documento está fechado el año 444/1052, y es una consulta que hace Ibn Sahl a sus maestros y muftíes de Córdoba desde Baeza.

Plantea la cuestión del uso del camino particular que es todo callejón sin salida, donde hay

que pedir permiso a los vecinos para abrir o cerrar en él puertas, canales, letrinas,etc.

D.17. Este documento está fechado entre el año 435/1043-439/1047, bajo el gobierno de Abū-l-Walīd b.Yahwar, el cadí del caso es Abū ᶜAlī b.Ḏakwān, y los muftíes Ibn ᶜAttāb, Ibn Ŷurŷ e Ibn Abī Zaᶜbal.

Se plantea el interesante litigio por daño de un horno a una casa.

Uno de los daños mencionados es de la depreciación del valor de la casa, lo cual no se considera daño entre los muftíes, porque en ese caso toda competencia habría de considerarse un daño. Hay dos muftíes que divergen de esta opinión, pero Ibn Sahl se inclina por la opinión de su maestro Ibn ᶜAttāb que es puramente realista: no se considera daño.

El daño que produce el humo y la amenaza de incendio que supone la existencia del horno ha de ser regulado por el constructor y evitarlo. Se considera

daño las vistas de una casa a otra y lo que ponga en peligro la construcción, pero no se considera daño los ruidos de molino, raederas, etc, y el quitar la luz y el aire al vecino.

Es el documento que más teoriza sobre el daño citando un hadiz en el que se dice que el vecino es casi como el heredero.

No obstante, entran en conflicto el no dañar al vecino y el derecho de libre disposición de la propiedad que tiene el individuo.

En muchas ocasiones lo segundo prima sobre lo primero, pero nunca en materia de daño tan claro y con posibilidades de evitarse como es el humo, las vistas y el peligro que amenaza la construcción del vecino.

R.Arié[31] nos dice que los oficios malolientes como el de los curtidores se veían relegados a zonas fuera del centro de la ciudad, vemos, pues la preocupación del derecho islámico por la salud pública, sin embargo, la reglamentación no es tan estricta que

no se deje a un herrero molestar con el ruido al vecino, como vemos en D.3 de este volumen.

Por ello, podemos decir que el derecho de libre disposición de la propiedad privada prima, en lineas generales, sobre la prohibición del daño al vecino en la legislación islámica de la época.

D.18. Este documento podemos aventurar que data de la misma fecha que otros de Ibn Sahl que tienen lugar en Córdoba, ejerciendo de muftí con su compañero Ibn Fary el año 464/1071.

Plantea el daño por vistas a la casa del vecino. Aquí se es radicalmente claro, se considera un daño al que hay que poner fin con una celosía que impida las vistas a la casa. El derecho a la intimidad parece ser que tiene más fuerza que el derecho de la libre disposición de la propiedad privada.

D.19. Es un documento de la época de Ibn Ziyad.

Trata de la oposición del demandado a la inspección del objeto de litigio por los testigos profesionales. Un caso similar parece que ocurre en D.15 de Ḥisba, en este caso justificado por querer preservar al harém de los ojos de los extraños.

Además, en este texto se documenta la

existencia de molinos de vientos(andar), que serían de poco volumen y constitución, en cuanto que se considera con posibilidad de ser transportado, por lo que en caso de que dañen la propiedad del vecino la solución ha de ser el traslado de este molino a otro lugar, como se nos dice en D.17 de este volumen[32].

D.22. Este documento data de la época del cadiazgo de Ibn Ziyād.

La usurpación de la propiedad privada por parte de los cargos públicos parece ser un hecho habitual que encontramos en D.2 y en este documento. En este caso se trata del gobernador de Jaén el cual tuvo que ser bastante temido pues no se elevó la demanda hasta después de su muerte. El caso lo trata el tribunal de maẓālim.

D.23/24. Estos documentos pertenecen al periodo de cadiazgo de Ibn Ziyād.

Existe una reglamentación con respecto a los animales dañinos, como son las abejas, o los perros, en el caso de D.6 Ḥisba.

Elementos importantes de las granjas eran palomas, gallinas y ocas, pero también lo eran las abejas. Sin embargo, no se admite que estén en zona habitada o donde se guarda otro ganado, pues produce un daño inaceptable, y el dueño de ellas tampoco lo puede evitar.

Sabemos que existía un impuesto que gravaba las colmenas y el ganado[33].

Jurídicamente interesante es el ver cómo Ibn Sahl distingue bien la falsedad de una pretendida cita de las autoridades, por la que se prohibía poner

colmenas donde hubiese palomares antiguos, poniendo en evidencia que sería simplemente una frase de un caso que les acaeció anteriormente(**nāzila**).

LIBRO II.

Todos los casos de este volumen están fechado en época de Ibn Ziyād, salvo D.7, que data del año 464/1071, que tiene lugar siendo muftí Ibn Sahl en Córdoba, y D.8 que data de los años comprendidos entre 414/1023 y 462/1070.

El tema de la conversión al Islam de los no musulmanes (D.1/2) y la apostasía de estos es tratado aquí específicamente en relación con el menor de edad. Lo cual indica que era un fenómeno relativamente frecuente en la España musulmana, y por otro lado, poco claro en la legislación musulmana, por no considerarse al niño "musulmán por herencia", y teniendo en cuenta que decidió sin uso de razón.

Mª.I.Fierro nos indica que no es hasta el s.X cuando la población musulmana llega a ser mayoritaria en al-Andalus, sin embargo, durante el s.IX se asiste

a un progresivo proceso de conversión al Islam[34].

Es un hecho que la religión del poder tiene mayor grado de convicción, por motivos de mejora del status social, como parecen indicar los casos 3 y 4 del esclavo que pretende ser libre y musulmán. Pues aunque no se desmienta que sea esclavo, será comprado por algún benefactor musulmán, que posiblemente lo va a tratar mejor que su antiguo amo.

En ambos casos no hay un decreto del juez que nos aclare si era el amo un déspota o el esclavo un embustero.

D.4. es una simple fetua o nawazil que no recoge el decreto del juez, esto me hace pensar que ambos documentos se tratan de un mismo caso, en base a los datos de los litigantes, esclavo de un judío comprado hacía 4 años de otro judío de Toledo.

El caso 3 sería un litigio derivado de la huida del esclavo mencionado en el caso 4. La huida del esclavo nos parece extremadamente casual, como le

parecía, tambien al judío.

La mayoría de los casos(D.5/6/7/8/10/12/15) son litigios por la propiedad entre no musulmanes y musulmanes.

De interés es D.8 en el que se plantea la contradicción entre el habús del musulmán y del judío.

La razón que se da para que prevalezca el primero sobre el segundo es que el habús del ḏimmī siempre se puede revocar o anular mientras que no ocurre así con el del no musulmán, pues no es una donación meramente privada, como se dice del habús del ḏimmī, sino que es una donación de la que se da parte al juez y éste la hace ejecutar.

La Iglesia siempre se podrá vender, argumenta alguien, mientras que no ocurre así con la mezquita.

En D.6. aparece la figura del comes, el jefe de las comunidades no musulmanas. Los que litigan son monjes que no salen de sus conventos. Nos preguntamos qué

monjes serían éstos que se encuentran en Abtališ en el s.X.

Quizás el desconocimento del derecho islámico hace que el comes se presente como representante de ellos, sin documento que acredite ésto, lo cual se convierte en el principal problema para resolver el caso.

Como contraste, aparece en la otra parte del litigio una mujer ejerciendo su derecho a la demanda, haciéndose más evidente la ausencia de los monjes en el litigio.

Levi-Provençal hace referencia a este caso en su obra **Histoire de l'Espagne musulmane**[35].

La palabra **aŷam** con el significado de extranjero aparece dos veces en estos volumenes, nos preguntamos si verdaderamente se trata de gente que viene de otras tierras o son simplementes los mozárabes que han vivido en territorio islámico siempre, en lugares más o menos alejados de los núcleos musulmanes.

D.7 es un caso fechado el año 464, estando Ibn Sahl de muftí, junto con Ibn Faraŷ, del cadí Ibn Sawwār. El caso lo presenta el señor del zoco Abū Ṭālib Muḥammad b. Makkī.

El conflicto está en una propiedad que se arroga un particular de religión musulmana y el derecho de usufructo sobre él que se afirma tiene la sinagoga. La prueba no favorece al musulmán en este caso.

Levi-Provençal[36] nos indica que aquí parece vislumbrarse al correspondiente comes judío, jefe de la comunidad judía ante la autoridad civil musulmana.

D.9. es el caso de injuria al Profeta y blafemia contra Dios, pues una cristiana afirma que Cristo es el Hijo de Dios. La sentencia es la pena de muerte, salvo en caso de que se convirtiese al-Islam.

Aquí se pone en entredicho la tan consabida tolerancia del Islam en al-Andalus. Se afirma que un cristiano no puede declarar lo que es la esencia de su religión, sin embargo, algún muftí razonable apunta que si se les aceptó que viviesen en territorio islámico, se aceptó como infieles que eran, por tanto de nada servía acusarlos de infidelidad.

Algo distinto es que se insulte la otra religión, y por ello es bastante evidente que está en la búsqueda voluntaria del martirio. Mª.I.Fierro[37] nos dice que este caso sucedió durante el Emirato de ʿAbd Allāh entre los años 289/902 y 297/910, parece ser, continua la autora, un epígono del movimiento de los mártires voluntarios que había tenido su máximo

florecimiento en el período a caballo entre los emiratos de ᶜAbd al-Raḥmān II y Muḥammad.

Su proceso ha sido estudiado por Levi-Provençal y Gª Gomez[38] basándose en el texto de Ibn Sahl, sin embargo el nombre de la mártir no queda claro para los insignes investigadores que consideran que el nombre que aparece en nuestro texto, Ḏaḥba, que se me ocurre podría tener una posible traducción como Sacrificio, sería un nombre árabe sin precedentes entre los cristianos por lo que los dos famosos arabístas piensan que se trata del nombre Dulce, transcrito en árabe Dalŷa, o Dulŷī, pues como se ve es fácil tergiversar las letras del nombre y , por otra parte, al-Wanšarisī recoge este nombre.

El decreto es la pena de muerte, por decapitación posiblemente, al ser el delito de blasfemia, así nos dice Mª.I.Fierro, tambíen nos informa que posteriormente su cadáver sería quemado. Su traducción de taᶜŷilu-ha ilā l-nār al-ḥāmiya ᶜalay-

hā como una hoguera material es una posibilidad que no habíamos pensado en ella anteriormente, ya que nuestra interpretación primera era la de precipitarla al fuego de los Infiernos con premura. Creo que son dos versiones de la frase a tener en cuenta.

El caso ha sido recogido por al-Wanšarisī[39] y por Ibn Taymiyya en su obra al-Ṣārim[40], también hace referencia a ello el cadí ᶜIyād en su obra al Šifā'.

Otro documento en la misma línea de intolerancia es D.11 donde se prohibe construir iglesias y restaurarlas cuando se hallan en territorio islámico, en base a un hadiz de poca fiabilidad, pues no se encuentra en los libros canónicos de hadices, que prohibe que los ḏimmīes se eleven en territorio islámico.

La postura de Ibn Sahl ante los no musulmanes es bastante estricta, consciente como era de la amenaza cristiana en sus días.

A este caso hace referencia Levi-Provença en su Histoire de l'Espagne musulmane[41].

En D.10. observamos el papel que juegan los judíos en la economía de la-Andalus, su dedicación a actividades comerciales es característico.

D.12 Este documento sería de gran interés si diese detalles concretos y el decreto final del cadí, sin embargo, lo único que nos dice es que el litigio por una tierra que se dice ser habús de una mezquita, mientras que los ḏimmīes dicen que es bien de la ŷizya.

D.13. Es una muestra del mal estado de los cementerios. Ibn ʿAbdūn señala este estado de los cementerios en su obra de ḥisba.

Levi-Provençal[42] nos dice que existía uno de los mayores cementerios cristianos de Córdoba junto a este

cemeterio Matᶜa, y con esta prohibición que queda recogida en la obra de Ibn Sahl se les prohibía a los cristianos pasar con sus difuntos por este cementerio musulmán que se encontraba en su camino.

D.14. Se pone de manifiesto la importancia del juramento en falso en una sociedad donde la palabra es aún la base de la comunicación y de la credibilidad e identidad del hombre.

D.15. Es históricamente importante, pues en una de las partes del litigio está Ibn Ḥafṣūn, sin embargo, se le conoce fuera del dominio de la ley islámica y se dasatiende la demanda contra él, que es por materia de bienes.

Nos parece bastante peculiar que el rebelde muladí se casase, como dice el documento, con una esclava. Si en esos momentos era cristiano suponemos que no podía estar casado con otras mujeres. P.Chalmeta

en "Precisiones acerca de Ibn Ḥafsun"[43] nos dice que se convirtió al cristianismo en el año 286/899 según noticia de Ibn Ḥayyān, pero otros autores no tienen tan claro este hecho, y si lo hizo, posteriormente apostataría del cristianismo. Ibn Ḥafṣūn muere el año 316/929, enterrado como cristiano, pero murió obediente al Emir ᶜAbd al-Raḥmān III, lo que hace poner en duda a Chalmeta de que alguna vez se hubiese convertido al cristianismo.

D.16. La tutela del niño pequeño es para la abuela de madre, aunque ésta sea cristiana. Lo cual indica la presencia de matrimonios mixtos con relativa facilidad en la sociedad andalusí. Sabemos que un gran número de mártires de Córdoba procedían de matrimonios mixtos, y generalmente a causa de la muerte del cabeza de familia la madre educó a los niños en la religión cristiana[44]. De hecho, la escuela mālikī reseña este peligro y por ello no lo considera aconsejable en

tierra musulmana[45].

LIBRO III

Historicamente importante es este libro en cuanto que nos da un esbozo del mercado y las operaciones comerciales en la época. La importancia del mercado de esclavos es obvio en estos documentos donde más de la mitad tratan de esclavos, reduciéndose el tercio a ventas de animales.

La reglamentación jurídica con respecto a los esclavos está ampliamente desarrollada en el Islam. En este volumen tratan el tema D.1/2/3/4/5/6/9/10. De los cuales solo el documento 3 data del s.XI, concretamente del año 464/1071, tiene lugar en Córdoba, y su contenido no diverge gran cosa de los fechado en el s.X, aunque sí en cuanto a la forma de llevar a cabo el proceso.

D.3 es un caso elevado al ṣāḥib al-maẓālim, contrariamente a lo que ocurre en los dos casos

anteriores del volumen; en él Ibn Sahl está como muftí, por lo que se recogen más datos concretos del caso en la respuesta de los muftíes, así como una argumentación mayor y una orientación detallada de cómo debe actuar el juez en el proceso.

Tan solo en el documento anterior Ibn Sahl había criticado la forma de proceder de los jueces, que no respetan los pasos requeridos en un proceso, atacándo aún más al muftí del caso, Ibn Lubāba, pues era deber suyo corregir al juez.

Comenta Ibn Sahl que esta forma de proceder se ha generalizado en su época entre los magistrados(ḥukkām).

P.Chalmeta[46] señala que la sociedad de al-Andalus no era una sociedad esclavista, pues su uso era de tipo doméstico o como guardia personal, por lo que su importancia en el volumen total de la producción fue siempre mínimo, siendo el sistema de explotación

agrícola la aparcería.

Los esclavos constituían un componente étnico y social por sí mismo, esencialmente eran cautivos francos, eslavos y negros, sus funciones, como hemos señalado, eran el servicio doméstico y el harén para las mujeres, mientras que los varones constituían la guardia personal de los poderosos.

El número de esclavos importados en al-Andalus desde el s.IX al XI debió oscilar alrededor de los 100.000 a 125.000.

Los mercaderes de esclavos disponían en las metrópolis de un mercado especial(**maᶜriḍ**), siendo la venta al mejor postor, y antes de redactar el acta en que se hacía constar la transacción, el comprador tomaba tomaba toda clase de precauciones para evitar un posible fraude, nos dice R.Arié[17]; es obvio, por lo que observamos en estos documentos, el gran número de litigios presentados por ventas con defectos y por lo que era tan necesario asegurarse de la validez y

corrección del contrato.

Siempre existía la posibilidad de devolución del esclavo en caso de que hubiese defecto desconocido por el comprador y conocido por el vendedor, salvo que se hubiese eximido el comprador de toda responsabilidad(**bīᶜ al-barā'**) en el momento de la venta, dandose constancia de ello en el contrato con la fórmula predeterminada.

En caso de que la venta no fuese de este tipo, se aplicaba lo que se llama **ᶜuqdat al-ṯalāṯ**, es decir el derecho de devolución del esclavo durante los tres días consecutivos a la fecha de venta, pues en esos días el vendedor sigue siendo responsable de cualquier defecto que aparezca en el esclavo, aunque no sea anterior a la venta, así como de cualquier suceso que le pueda acaecer, como es la muerte natural,etc[18].

Existe la posibilidad de entablar litigio para probar el derecho de devolución si ya se está fuera del plazo mencionado.

En este caso el papel del médico como experto en el examen de estos defectos es fundamental, pues tiene un valor testimonial, así como el testimonio de los comerciantes de esclavos, que deben declarar que el defecto deprecia en mucho al esclavo para que éste haya de ser devuelto. Ambos informes-testimonios son un paso imprescindible en el proceso por litigios como éste.

No ocurre lo mismo en caso de que sean mujeres las que examinen estos defectos, pues sus examen será considerado un mero informe sin valor testimonial; tendrían que ser 2 o más mujeres médicos, el número depende de la escuela jurídica, para que se aceptase el informe con valor testimonial, y siempre cuando se trata de defectos cuyo examen está vetado para el varón por hallarse en zonas púdicas.

Solo se aceptaría el informe como testimonio de dos mujeres no médicos si diesen la descripción de lo examinado a dos médicos o más, ante el juez y la esclava, este informe será ratificado por los médicos

y se aceptará como el testimonio que corresponde a los expertos.

La venta con exoneración de defectos solo es posible si se ha mostrado al comprador la totalidad de los defectos o ha hecho expreso su exoneración de todo lo habido y por haber.

Otros datos de tipo jurídico-social nos la da D.3, donde queda patente que un niño pequeño no se ha de separar de la madre, aunque ésta sea esclava y se dictamine su devolución por defecto, asimismo ocurriría en caso de compra.

En D.9 parece que se da un caso de aborto en una esclava, pues suponemos que la cauterización de una embarazada no ha de ser por otro motivo. Aun estando el aborto prohibido en el Islam no se hace referencia a ello, nos preguntamos si por el hecho de tratarse de una esclava no se considera el delito como tal.

Otro tipo de ventas es el de las bestias(D.11-14). El animal de carga y monta por antonomasia era la

mula, siendo muy estimada la mayorquina. Los caballos estaban reservados a la aristocracia y la tropa[49].

D.14 es un caso del que se encarga el **ṣāḥib al-sūq**, quien además ostenta el cargo de **ṣāḥib al-aḥkām al-šurṭa**.

Un dato para la economía de la época nos lo da D.14, fechado el año 457/1064, año en que costaba un caballo alazán, de 5 años, 24 meticales carmoníes.

En D.13 se nos informa que un mulo en la época del emir ʿAbd Allāh, antes del año 295/908, costaba 60 dinares.

El documento 12 está fechado el año 456/1063, y tiene lugar en Toledo. Su contenido es similar a los comentados.

Aquí habría que hacer un inciso para hacer referencia a la moneda en al-Andalus. P.Chalmeta[50] nos dice que el miṯcal no es una moneda real, sino patrón teórico del dinar de oro, con un peso de 4'25 grm., 20 qīrāts o 72 ḥabbas, por ello legalmente se mencionan

pagos en esta moneda legal que luego se hacen en dinares o dirhams de plata, pues el dinar era escaso en al-Andalus, aunque también lo era el dirham de plata, hecho que confirma el que no se acuñasen dinares desde el 744 al 929.

La moneda que la gente utilizaba, en realidad, era la moneda de cobre(**fasl**), pero esta moneda es ignorada por los textos jurídicos, que solo mencionan la moneda legal el dinar y su correspondiente patrón teórico el **miṯqal**, mientras que la moneda fiscal sería, dado la escasez del oro, el dirham de plata, con los que se harían muchos pagos calculados en dinares o miṯ
qales.

En realidad, afirma el mismo autor, el dirham andalusí en su relación con el dinar estaba devaluado, con respecto a lo establecido canónicamente y lo aplicado en otros paises islámicos, pero esta devaluación no se trata de una devaluación de la moneda real, del peso de la moneda, sino de la Tarifa de

Cambio, así la relación canónica establecida de 1/12, en al-Andalus es de 1dinar/17dirhams.

El problema jurídico planteado, en este documento, trata sobre el decreto al ausente. Se determina que el ausente en paradero desconocido, con ausencia larga, se le decreta estando ausente, con derecho a revocar la sentecia si apareciera. La ejecución del decreto en ausencia del demandado, cuando se trata de ausencia larga, permite al demandante ser restablecido en su derecho, pues se cobraría con el valor de lo vendido, tratandose de una venta con defecto, y si no fuese suficiente esperaría a que volviese el demandado para presentar una demanda por débito. En caso de que hubiese remanente en la venta del objeto, tras el pago al demandante, el juez lo guardaría para entregarlo al ausente cuando volviese.El juez podrá, también, decretar la venta de los bienes de un ausente si fuese en preservación del bien, por

tratase de un producto perecedero.

El único documento que hace referencia al tema de la medicina directamente es el D.7, donde se cuestiona la licitud de la cauterización como medio curativo, se pone de manifiesto que es lícito si se observan los usos reglamentarios en cuanto a los instrumentos, modo y número de veces que ha de aplicarse la cauterización.

Por otra parte, un trabajo ilícito no hay obligación de pagarlo, según la ley islámica.

Este documento data de los años que van entre 414/1023 y 462/1070.

Un tema puramente laboral recoge D.8, donde parece observarse un tipo de arrendamiento de servicios por el cual no se efectua el pago si no se han conseguido los resultados establecidos al firmarse el contrato, se trata del contrato de Ŷaᶜāla.

Nos dan datos sobre un servicio prestado, el

servicio de un médico a dos esclavas, oscila, según mencionan ambas partes litigantes, de 4 dinares a 12 dirhams, esto en la época del emir ᶜAbd Allāh, durante el cadiazgo de Ibn Ziyād.

Observamos que la mujer puede acceder a la profesión de médico, suponemos que en lo relativo a enfermedades de mujeres. Este dato lo recoge Levi-Provençal en su **Histoire**[51] //**LIBRO IV.**

D.1 Este documento está fechado entre los año 414/1023 y 462/1069-70, en cuanto que el único dato que tenemos al respecto nos lo da el muftí del caso, Ibn al-ᶜAttāb.

Trata un tema de gran interés filosófico-teológico y, sin duda, humano, en el que el Islam, al menos en este documento, en mi opinión, no da grandes razones argumentales, ni expone el tema con rigurosidad, pues deriva en la condena de los herejes, tema que les estaría preocupando en el momento.

El tema que se plantea en un primer momento, y al que me he referido, es si la culpabilidad de los

herejes y librepensadores es menor que los que cometen un pecado grave contra Dios. Pues ha sido transmitido de algunos compañeros de Mālik que "entre los que no son librepensadores los hay peores que los que lo son".

Se argumenta en favor de los primeros que su error fue un extravío involuntario, mientras que los otros comenten la falta con plena conciencia y premeditación.

En el documento se hace un amplio repaso de temas propiamente jurídicos, como si se le da del azaque a los herejes, lo cual se afirma; se plantea si se ha de repetir la oración hecha tras ellos, tema que ya se planteó en D.2 Mezquitas y viviendas, y que se afirma aquí, con la salvedad de que el imán sea una autoridad a quien haya que acatar, como el cadí, el jefe de policía o el califa.

Ibn Sahl distingue entre la herejía clara, como la de al-Rāfiḏa, Yumhuriyya, frente a la herejía leve,

como la de al-Mujtariyya, **Zaydiyya** y algún dicho de al-Rāfiḍa.

Se citan otras herejías como ᶜ**Abādiyya**, **Murŷi'a**, Qadariyya.

Como conclusión Ibn Sahl critica el **Tafsīr** de Ibn Mazīn a lo dicho por los compañeros de Mālik, que parece ser el origen de la cuestión. Nos dice que el error de los librepensadores no tiene excusa, no hay excusa para quien intencionadamente erra en el dogma, es distinto si el extravío no es en el dogma.

D.2 es el único documento de la época de al-Ḥakam II(350/961-366/976), en realidad es traido a colación por su interés para el caso de herejía de Ibn Ḥātim(D.3), pues en este caso se mata al acusado sin interpelación. Sin embargo, veremos que las bases desde las que se parten son distintas.

Se dieron alrededor de 40 testimonios acusando a un tal Abū-l-Jayr de herejía y ateismo ante el zabalzorta de Córdoba y cadí de Cabra y Ecija, Qāsim b. Muḥammad, los testimonios son recogidos en el documento, lo que hace de éste un interesante cuadro de la vida real, a veces picante, a veces escandaloso.

El tal Abū-l-Jayr insulta a los compañeros del Profeta, los tres primeros califas, y dice que ʿAlī tiene más derecho que Muḥammad a la profecía. Amenaza salir con una espada en contra del califa reinante, afirmando que combatir contra el califa es más justo que hacer la guerra santa. Se declara su partidario

fāṭimī y šīʿī, insinuando el seguir el ejemplo de Yawhar, el victorioso general de al-Mu'izz de Ifrīqiya, que hizo estragos en las posesiones omeyas del norte de Africa.

Desde el punto de vista estrictamente religioso y moral vemos que niega la vida eterna, se burla del Corán, del que dice que es medio invención y medio fábula, dice que los ángeles son hijas de Dios. Deja de orar, se burla de los orantes, quienes "elevan sus traseros y bajan sus cabezas"[52], llama a la mezquita casa de vacas. Se burla de la peregrinación y de los peregrinos a los que llama necios porque cansan sus cuerpos, estropean sus vestiduras y zapatos para ir a tocar una piedra sorda(La Kaʿaba).

Declara lícito el vino, la carne de cerdo, la sodomía, la homosexualidad.

De todos los testigos que declararon, Qāsim aceptó a 13, y se apoyó en el resto(istiẓhara). Consultó el caso a los ulemas, que son el cadí Mundir

b. Saʿīd, Ibrāhīm b. Masarra y el ṣāḥib al-ṣlāt Aḥmad b. Muṭarrif. El veredicto fue la pena de muerte sin interpelación, pero hay divergencias al respecto, finalmente se eleva el caso al califa quien es partidario de la muerte sin interpelación, como lo admite la escuela mālikī, cuando hay tal cantidad de (iṣtifāḍa) testimonios en contra. Este había sido el argumento esgrimido por los partidarios de la no interpelación.

El califa al-Ḥakam II hace grandes elogios de la escuela mālikī, diciendo que no conocía a nadie que la hubiese seguido que se hubiese extraviado en herejías.

Uno de los muftíes, haciéndose eco de la alegría de la jāṣṣa y de la ʿāmma, escribe felicitando al Califa, éste le contesta elogiando a los alfaquíes como él, y a la escuela mālikī, diciendo de nuevo que no se encontraban entre sus seguidores gente extraviada como ŷahmīes, rāfiḍīes o jāriŷīes.

Mª I. Fierro, hace un magnífico estudio sobre

este documento, oponiéndose a la idea de Dachraoui[33] de que era un enviado šīʿī, por varias razones:

1. Porque su conocimiento de la lengua romance(ʿ**aŷamiyya**) indican su procedencia de al-Andalus.

2. Porque de acuerdo con las acusaciones parece comulgar con ideas **šīʿīes** y **muʿtazilīes**, estas últimas, como negar la intercesión de Muḥammad y afirmar la permanencia eterna de los pecadores en el infierno, lo cual parece indicar la creencia en la otra vida y en el Juicio final, mientras que, por otra parte, otras acusaciones nos dicen que negaba la vida eterna y el Juicio.

Ello hace pensar a nuestra autora que el tal Abū-l-Jayr no es más que "un descreido y rebelde contra la sociedad musulmana omeya, tal vez entonces se buscó cargar las tintas contra él achacándole también un partidismo šīʿī, postura especialmente peligrosa en la época dado el enfrentamiento entre los califatos omeya

y fatimí"[54].

En mi opinión hay algo que la autora no señala, y es que no todos los testimonios fueron aceptados, con lo cual no sabemos cúales podrían haber sido exagerados por el testigo y cúales no. Estoy de acuerdo con ella que no tiene aspecto este Abū-l-Jayr de ser un misionero šīᶜī, y sí un rebelde descreido, y yo apuntaría, con una mezcla de doctrinas heterodoxas que habría oido en algún lugar y que alimentaban su rebeldía, sin llegar a ser un partidario serio de ninguna otra doctrina.

Continuando con el estudio que hace esta autora sobre el documento, nos dice que este juicio se convirtió en precedente de la jurisprudencia mālikī para la condena a muerte sin interpelación.

"El proceso de Abū-l-Jayr determinó asímismo una declaración pública del califa a favor de la escuela mālikī," nos dice la autora,siendo el espaldarazo a la política, en relación a esta escuela, iniciada por ᶜAbd

al-Raḥmām III, hasta convertirla en escuela oficial de al-Andalus.

D.3 Este documento está fechado, comienza el caso el año 457/1064, estando Ibn Sahl de secretario del cadí Abū Zayd al-Ḥašà de Toledo y concluye el año 464/1071, cuando Ibn Sahl estaba de secretario y/o de muftí del cadí Abū Bakr b. Manzūr de Córdoba. El caso lo lleva a término el rey al-Muᶜtamid.

Es un caso, como todos en los que interviene Ibn Sahl, muy vivo y dramático, el acusado Ibn Ḥātim había sido un testigo probo al que acusan ahora 60 testigos de herejía. El caso es encargado a la ḥisba para que lo demuestre, cuando lo ha hecho el acusado había huido.

El caso prosigue, tomándose la opinión de los alfaquíes de Toledo que dictaminan con la interpelación del acusado. Se sigue tomando opiniones, sobre lo que se debe hacer con el acusado, con su herencia y con quien lo oculte, de los alfaquíes de Denia, Murcia, Almería, Córdoba,etc.

En Córdoba los alfaquíes dictaminan la no interpelación, sin embargo, Ibn Sahl apunta que esto no sería legal, pues no se puede invalidar la sentencia del cadí de Toledo. Además, Ibn Sahl afirma el derecho a defenderse que tiene todo acusado.

El demandado por herejía va a refugiarse finalmente a Badajoz, donde parecen estar a punto de apresarlo, pero huye a Santarem y a Zaragoza. Finalmente vuelve a Córdoba, a una casa que tenía en esta ciudad, de lo que se dió parte a la ḥisba la cual se encargó, por fin de prenderlo.

La forma que tuvieron de prenderlo es bastante dura, lo arrastraron por los pelos, abofeteándolo e insultándolo, presentándolo ante el cadí con la cabeza rapada. Suponemos que este castigo adicional sería como reprimenda por su huida. Obsevamos cómo el tormento y malos tratos era lícito con determinados tipos de delicuentes rebeldes y pendencieros.

Se le da la oportunidad de la defensa, sin tener

más que alegar que el cadí Abū Zayd le tenía por alguna causa rencilla.

Fue ejecutado en la cabeza del puente, crucificado en presencia del rey al-Mu^{c}tamid y de los alfaquíes, y atravesado con una lanza, como había sido también costumbre romana.

LIBRO V.

Estos documentos tienen un gran valor jurídico-procesal, pero además son breves cuadros sociales. Destacaría dos de ellos, D.12 y 13, por lo dramático y la vivacidas del caso.

D.3 es el primero que nos da algunas pinceladas sociales, destaca la protección de la ley islámica de los derechos de sus individuos, aun cuando se ignore su identidad; al haber habido un asesinato, la comunidad se convierte en su wālī.

Por otra parte, el que se halle una mujer sola en la ciudad sin que nadie sepa dar fe de ella implica que la movilidad de la mujer, suponemos de la clase baja o media baja, era corriente en la época, desmintiendo cualquier suposición de clausura de la mujer, como podemos observar aún en algunos oasis beréberes islámicos, ej. el de Siwà en Egipto.

D.4/6. Destaca aquí la validez de los testimonios en

favor de alguien que se considera regenerado, o de conducta recta desde un principio. El caso es elevado al tribunal de maẓālim, interviniendo el mismo emir en ello. En base a estos testimonios de probidad se resuelve el caso, poniendose de manifiesto la humanidad de la Institución Judicial, que no es una mera institución burocrática. Hay que tener en cuenta que estos testimonios se enfrentan solamente a una demanda no probada en su totalidad, pues solamente lo fue con 1 testigo.

D.5/11/15/17/18 y 19 presentan el tema de la inseguridad ciudadana. Todos ellos son casos de bandolerismo y asalto a mano armada, pero no podemos decir que se den en la época de más inseguridad política como es la fitna cordobesa, o incluso el inestable s.XI, en su segunda mitad, sino que se dan bajo el reinado del emir ᶜAbd Allāh, esto parece indicar que la situación de ambos periodos puede ser similar en lo que respecta a la inseguridad ciudadana, y por ello Ibn Sahl no tuvo que traer nuevos casos, que en esencia eran iguales.

Cabe plantearse que la inestabilidad política y económica del s.XI no estuviese acompañada por una criminología o una inseguridad ciudadana mayor que en épocas anteriores.

D.7 y 9 plantea las rencillas personales como motivo de las acusaciones mutuas, llegandose al extremo de

acusarse de asesinato, para luego desmentirse. Este motivo de las envidias personales estaba muy extendido, observamos que ésta es la excusa del acusado por herejía en Toledo(D.3 Herejes) en época de Ibn Sahl. Nuestro mismo autor achaca la dimisión que se hizo al cadí Ibn Bišr como motivada por la envidia de los alfaquíes. Sea o no cierta en estos casos citados, hay que destacar la personalización de todo conflícto, lo que indica que no se puede hablar de una separación de función y persona en esta sociedad medieval.

D.8. Un caso muy peculiar, pues las medidas extremas que toma el cabeza de familia, haciendo encarcelar a su hijo como correctivo por su rebeldía, suscitan rumores en el vulgo que difunde la noticia de que había cometido un asesinato. Estos rumores hacen plantearse al juez si debe ponerlo en libertad cuando el padre lo pida o no. Pero no hay motivo para mantenerlo en prisión, porque no hay acusación formal ni testigos probos que lo afirmen.

D.11 Es un documento que nos habla del bandolerismo en los caminos, y no solo en los caminos sino en las posadas. Es por ello que existe un término específico y una pena coránica en derecho islámico para el asaltante de caminos(qāṭiᶜ al-ṭarīq) que debía ser uno de los grandes males de la época, teniendo en cuenta los constantes viajes de los miembros de la sociedad musulmana, viajes con fines religiosos o científicos

y viajes por motivos comerciales, como es este el caso.

La demanda tiene su importancia porque la presenta un destacado miembro de la socieda, el alarife(ārif), del cual sabemos que puede ser el delegado de una agrupación industrial o artesana ante la autoridad civil[55] o bien otro tipo de cargo administrativo, posiblemente en relación con la construcción. Es por ello que la prisión preventiva se prolonga aunque no se han presentado pruebas.

La importancia del ganado bovincen al-Andalus, y en concreto de los toros, queda patente en este documento, así como en el documento 16 de este volumen, donde el objeto de litigio son toros. Parece ser que el lugar del crimen llamado Ṭarqš, sin que se halla podido identificar, podría ser Tabernes, en la provincia de Almería, suponiendo una lectura o copia errada en el manuscrito[56].

Este tipo de documento que nos habla de

inseguridad ciudadana se repite en este volumen, así pues los casos que no son de asesinato en su mayoría se trata de asalto y robo a la casa particular(D.17), hecho que se considera menos delictivo que el asalto en los caminos como hemos explicado en el comentario jurídico; otros casos son peleas con sangre como el caso de D.5,18 y 19. D.20 es el único caso de acusació por viloación, que parece no ser tal, por la calidad de la acusante.

Los documentos 14 y 16, éste último fechado en época de Ibn Sahl, ya que él mismo interviene, no son estrictamente documentos penales, pues se litiga por los bienes del asesinado y no por el asesinato. Suponemos que el litigio por asesinato tuvo lugar con anterioridad.

D.10. Es un ejemplo del concepto de honra en la

sociedad andalusí, algo no tan lejano en nuestros días en sociedades islámicas rurales. Sin embargo, la ley islámica, un indudable avance con respecto a las prácticas pre-islámicas, prohiben que estos jóvenes venguen en su hermana la honra perdida, dándole muerte. Lo que ellos hacen es la negación de la propia ley, por lo que deben ser castigados, más teniendo en cuenta la sacralidad de los lazos con la víctima, como señala el texto.

D.20 Ya se ha hecho referencia a este documento en el grupo que nos habla de la inseguridad ciudadana, pero en este caso no está tan claro que la acusación por violación sea cierta.

Es otro caso donde la protagonísta es una mujer, acusada de adulterio, pues la demanda por violación que ella misma presenta contra un hombre, del que se testimonia su rectitud y probidad, no es aceptada, por lo que ante esta afirmación, y si no se prueba la culpabilidad del hombre, ella habrá incurrido en delito de adulterio, pues así afirma, y en delito de calumnia. Penalizandosela por ambos delitos.

En este volumen solo se incluyen 3 documentos del s.XI, son los más dramáticos de todo el volumen.

Uno de ellos es el reseñado anteriormente D.16, caso en el que interviene el ṣāḥib al-maẓālim. Ibn Sahl aparece como muftí en el año 464/1071.

Un caso casi cinematográfico es el D.12. En él se presenta el cuadro más detallado y descriptivo de toda la obra, y dado la índole del caso no deja atrás una filmación de tipo suspense y criminal.

El cuadro comienza con la convotoria al funeral por parte del hijo del difunto, que va vestido de blanco, color de luto en al-Andalus, y afirmando que su padre había sido asesinado por unos ladrones durante la noche.

R.Arié[57] nos dice que en época omeya el blanco fue el color de luto en al-Andalus, como reacción contra el negro de los ᶜābbāsīes, e indica que parece que la costumbre desapareció en la época de los Taifas.

No sabemos en que basa su opinión, pues afirma que el negro fue el color del luto en al-Andalus en el s.XI, hecho que contradice este documento.

Ibn ʿIḏārī, afirma la autora, nos dice que el azul fue el color en época almohade, y, sin embargo, tras la caida del reino de Granada hay testimonios de que el luto era el blanco.

Con respecto al siglo XI queda constatado, además, el color que se usaba por el poeta Abū-l-Ḥasan al-Huṣrī(m.1095):

" Si es el blanco el color de los vestidos de luto en al-Andalus, cosa justa es[58]."

Continuamos destacando la descripción cinematográfica del caso, se nos dice: "60 golpes de cuchillos y degollado" "los zaragüelles de las mujeres manchados de sangre" "no hay señales de entrada ni salida furtiva de la casa".

La reacción de las mujeres es muy espontanea: "!Merecía que lo hubiesen matado antes!".

Es como si nos hubiesen introducido en la escena con una cámara. Un caso de relevancia, por lo relevante del personaje al-Ṭubnī, hasta tal punto que el mismo gobernador de Córdoba Abū-l-Walīd b.Yahwar se interesa por el caso y envía a inspeccionar sin demanda previa del caso.

No nos explicamos qué pudo hacer a las mujeres odiar tanto al marido, que les hiciera exclamar: ! merecía que lo hubiesen asesinado antes ! Tampoco se explica el odio del hijo que fue cómplice del crimen y del otro, el paralítico, que lo encubrió.

Otro hecho curioso de la época es ver a los alfaquíes celosos de Ibn ᶜAttāb, al convocar la sesión el visir Abū-l-Walīd en la mezquita de éste muftí. Ello confirma la tan consabida rivalidad entre los alfaquíes. El cadí ha de dictaminar con la opinión de Ibn ᶜAttāb solo.

D.13. Otro caso donde los litigantes son de elevado

rango social.

Tiene lugar bajo el gobierno de al-Muᶜtamid el año 462/1069, año en que asumió el poder, estando su hijo mayor de gobernador en Córdoba, el cual se ocupa personalmente del caso. También interviene en la investigación el ṣāḥib al-madina, que consulta el caso a los alfaquíes.

Caso un tanto novelesco, pues se acusa al marido de la nieta del importante visir Ibn Mugīṯ de haber matado a su esposa. El marido, también de una familia importante y destacada en la adminstración andalusí, lo niega, finalmente se soluciona todo con un pacto(ṣulḥ), por lo que pagaría algún dinero en oro y joyas, quedando zanjada la cuestión.

Está fechado el año 464/1071, e Ibn Sahl fue uno de los muftíes del caso.

LIBRO VI.

Los casos, muchos de ellos relativos al mercado y la

economía fechados en el s.XI, son muestra del desorden social y la crisis económica existentes.

Los tres primeros casos del libro tienen lugar durante este periodo.

D.1. Los zapateros trabajan mal y se confabulan contra el muḥtasib acusándolo de abuso de poder, pero queda patente que no hay recurso para la demanda en su contra. A ello se añade que los usuarios también se habían quejado del mal trabajo de los zapateros, con lo cual la demanda recae contra los acusantes, quedando bien claro el buen gobierno del señor del zoco. Queda, pues, en evidencia la responsabilidad del **muḥtasib** y la credibilidad de éste ante la autoridad judicial.

Nos extraña que el recurso ante el juez en contra del **muḥtasib** no sea presentado por el **amīn** o ʿārif[59] responsable de la corporación ante la autoridad civil, por ello, quizás se desatiende la demanda ya en principio.

Otra cuestión planteada en este documento es la

pena aplicada a estos estafadores del zoco, la penalización económica, es decir, contra la propiedad del artículo con el que estafa, se considera lícita, pero se observa una excepción en caso de que fuese un artículo precioso y de gran valor, como el azafrán, o se tratase de una gran cantidad de mercancía. La penalización consistiría en la requisación del artículo, siendo partidario Ibn ᶜAttāb que se reparta a los pobres, pues no se podría poner a la venta. Algunos alfaquíes no son partidarios de requisarle el artículo al estafador si no fuese un delincuente avezado y reincidente, por lo que la penalización sería el castigo con el golpe y la prisión o la expulsión del zoco, solamente.

Este caso lo recoge el alfaquí Ibn Taymiyya en su obra al-Ḥisba wa mas'uliya al-Ḥukūma al-Islāmiyya[60].

Otra última cuestión planteada en el documento 1 es el cambio de pesas que pretende llevar a cabo el

ṣāḥib al-madina[61], y que comunica de su parte, a su subordinado, el **muḥtasib**, el cambio pretende hacer de la pesa de 7 dirhams una de 8 dirhams.

Las medidas, tanto de peso como de capacidad estaban calculadas con referencia al peso básico que era el dirham, de las que 10 daban una onza/**ūqīya**(31'48 grm.), y 16 de éstas equivalían a un **raṭl** o arrelde(504grm.)[62]. R.Arié[63] nos dice que esta medida, el **raṭl** era la unidad de peso más corriente en el mundo islámico, así como en al-Andalus. Según al-Muqaddasī el cahiz(**qafīz**) utilizado en al-Andalus en tiempos del califato correspondía a 60 arreldes(**arṭāl**).

Sabemos que para pesar los metales preciosos, las monedas de oro y de plata, y las especias se usaba el miṯqāl, un submúltiplo de la onza, para el oro; para pesar la plata se usaba el dirham, es posible que en este documento se esté refiriendo a esta pesa en concreto y no al valor referencial de las pesas, sin embargo nos inclinamos más por esta segunda

posibilidad.

Los tratados de **ḥisba** nos indican que las pesas (**ṣanŷa**) de hierro, de vidrio o de piedra tenían que llevar la marca del **muḥtasib**.

Otras noticias sobre medidas se nos da en este documento, en el que se nos dice que la unidad de peso o capacidad debe ser una en el pais, así el cahiz, el qisṭ y el peso de los arreldes que será de 10 **ṣāᶜ**[64], y 1 wasq que equivale a 6 cahices. Se nos cita una medida que no hemos podido documentar el **qiṭ**.

El el azaque fue prescrito por el Profeta en wasq, equivaliendo 5 de ellos a 30 cahices. Hay que señalar que el azaque del oro y la plata es del 2'5%, si el dinero está en poder del que ha de satisfacer el azaque y no ha salido de su mano como inversión o préstamo. No hay azaque para un cantidad menor de 20 meticales o 200 dirhemes[65].

El muftí Ibn ᶜAttāb disiente de esta decisión de la autoridad, por la necesidad que tienen de una medida

única en todo al-Andalus, siendo así que esta medida se había estado usando desde los tiempos de ᶜAbd al-Mālik b.Marwān. A esto se añade que el cambio de pesas confundiría a la gente en su cálculo del azaque prescrito por el Profeta.

D.2. Es también una demanda presentada ante el **ṣāḥib al-aḥkām al-sūq** por parte del **muḥtasib**. El caso del sandáraca que trabaja el estaño en lugar de la plata, contradiciendo con ello la costumbre(ᶜ**urf**), aunque no la ley islámica, de ahí la complicación del litigio. La costumbre(ᶜ**urf**) tiene prioridad para Ibn Qaṭṭān, pero no la tiene para Ibn ᶜAttāb, quien más realista ante la situación económica, suponemos, se atiene a lo que prescribe la ley islámica, conjugando así su realismo con su probada ortodoxia de alfaquí.

D.3. La función de notario tiene dos vertientes, la del testigo profesional o adul y la de redactor de

documentos con fórmulas prefijadas[66]. Aquí se trata de monopolizar esta segunda función del notariado, lo cual se considera prohibido, hasta tal punto que por esta ambición demostrada se pierde la probidad del testimonio, es decir, la otra función notarial, y pierde el cargo de imán que también sustentaba. Solo sería posible monopolizar el cargo si la autoridad cree conveniente adjudicarlo a una sola persona por sus cualidades específicas, sin que hubiese en el lugar otro mejor. También recoge este tema Ibn ᶜAbdūn[67].

En este documento se halla una de las críticas mas duras y explícita a la política de los gobernantes que hace Ibn Sahl a lo largo de su obra:

"Esto no es lo que hacen nuestros gobernantes, que prefieren y se inclinan por sus validos, aunque sean ignorantes, y se alejan de quienes no lo quieren, aunque sea sabio."

Su posición en contra de los reyes de Taifas es evidente, su propia biografía es un cuadro explícito

de los avatares que sufrió hasta llegar a entregar Granada a los reformistas islámicos, los almorávides, acción, por otra parte, que no nos resulta en nada sorprendente ni da la impresión de improvisada.

2.4. Es un caso interesante por su novedad, que necesitaría un estudio exhaustivo de otras fuentes históricas y jurídicas.

La rebaja de impuestos a los huertos habús por catástrofes naturales se trata de una usanza(ᶜāda) de los jueces de Córdoba para procurarse la amistad de los recaudadores(mutaqabbilūna), y atraerse la competencia en esta profesión, lo cual les iba a beneficiar a las postres. La rebaja se negocia con los recaudadores en cuanto que el sistema de impuestos es indirecto, la recaudación era adjudicada por el juez, fijando éste en el momento de la adjudicación la cantidad a percibir. Ibn ᶜAbdūn[68] nos dice que el visir en presencia del cadí fijará lo que haya que tomar de las cosas sometidas a alqábala. Las tarifas serán redactadas ante el cadí y visadas por el gobierno, quien las establece según la propuesta que haga el cadí.

R.Arié[69] nos habla de otros recaudadores(qubbāḍ) que eran asistidos en el momento de la recaudación por los magistrados locales o jefes de los pueblos, en este documento se habla de un responsable al que se denomina dallāl y en otro manuscrito wālī, podría tratarse de esta autoridad que interviene en la recaudación de impuestos como representante de la comunidad. Ibn ʿAbdūn[70] prescribe a los recaudadores y a los jefes de los pueblos(ʿāmil) que tenga buenas relaciones con las gentes.

La catástrofe tuvo lugar el año 407/1016 en plena fitna cordobesa, el último año de reinado de Sulaymān al-Mustaʿīn, provocada por diversos factores:

1. Aparición de insectos con las lluvias del mes de marzo.
2. Sequía en el mes de Agosto al impedirseles el riego.
3. El paso del ejercito con los cristianos al este de Córdoba.
4. Los conejos al roer las hojas de las plantas.

La indemnización por catástrofe o rebaja de impuestos consiste en lo siguiente:

1. Rebaja de 1/3 de los impuestos a los huertos de la Rambla de Córdoba y colindantes, los cuales fueron atacados por los insectos y se le impidió el riego.

2. Rebaja de 1/4 de los impuestos a los huertos de la Rambla de Córdoba y colindantes, que fueron atacados por los insectos y por los conejos.

Ibn ʿAbdūn[71] nos dice que se debe rebajar 1/4 de los impuestos a la cosecha de aceitunas, en caso de que le haya acaecido una calamidad atmosférica, por tanto es una práctica que vemos continuarse en el s.XII. Incluso añade que el impuesto no debe ser cobrado según la cosecha de aceitunas sino según el aceite que dé.

El conflicto sobre los impuestos parece ser tanto por causas económicas como por rencillas personales entre los alfaquíes y el juez Ibn Bišr.

Este juez había sido nombrado en el cadiazgo por ʿAlī b. Ḥammūd(407/1016-408/1018), según nos dice el

tanto, y había continuado en su cargo con al-Qāsim b. Ḥammūd (408/1018-412/1021; 413/1023-414/1023), quien destituyó al ṣāḥib al-ṣalāt Yūnis b. al-Ṣaffār, por un litigio con el ṣāḥib al-maẓālim Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf, uniendo los cargos de la oración y el cadiazgo en uno solo, que sustentaba Ibn Bišr[72]. Ibn Sahl parece ignorar a los califas que fueron proclamados entre los Ḥammūdīes, ᶜAbd al-Raḥmān V, Muḥammad III, y fecha la caida de los Ḥammudīes en el año 419/1028, sucediéndoles Hišām III. Este califa destituyó a Ibn Bišr por intriga de los otros alfaquíes, siendo nombrado juez Yūnis b.al-Ṣaffār, a quien se presenta de nuevo el caso de la rebaja de impuestos. Los alfaquíes consultados que son los envidiosos de Ibn Bišr, según Ibn Sahl, quieren dejar patente el error de actuación del antiguo cadí. El caso tiene lugar entre 419/1028 y 421/1030, poco antes de la abolición del califato de Córdoba, el marco de crisis social y económica de este documento es evidente.

Ibn Sahl nos presenta un cuadro de la corrupción de los alfaquíes, con ligeras pinceladas nos pone ante la evidencia de que el testimonio de los alfaquíes había dejado de ser probo, no se dictaminaba con ello sino había otro testimonio que lo apoyase, y no se aceptaba testimonio que hubiesen tomado en secreto.

La polémica suscitada debió ser grande, pues Ibn Bisr responde en un escrito de 6 páginas, en contra de la fetua de sus contrincantes.

Ibn ᶜAttāb utiliza el caso para enseñar a sus alumnos, entre los que estaba Ibn Sahl, el cual copia parte del escrito de Ibn Bišr. Se concluye que lo hecho por Ibn Bišr era lo correcto en base a 3 principios:

1. Que lo que no se transmite como interdicto se considera lícito.
2. Que la costumbre(ᶜurf) llega a tener condición de ley en la escuela mālikī.
3. Que lo que está estipulado por decreto con claúsula

en los contratos originales es lícito y permanente, tiene fuerza de ley.

Ibn ᶜAttāb conoció a Ibn Bišr personalmente y demuestra su admiración por él cuando lo encontró poco antes de morir en la ciudad de Córdoba. Ibn Sahl no lo habría conocido, pues murió Ibn Bišr el año 422/1030, cuando contaba Ibn Sahl con 9 años de edad. Recoge este documento por haber sido de tanto interés a su maestro y seguramente por la actualidad del caso en su época.

A diferencia de D.2 encontramos a Ibn ᶜAttāb reconociendo la usanza(ᶜāda) y la costumbre(ᶜurf) como principio legítimo y prioritario para actuar en base a ello, lo cual nos hace pensar en el realismo de estos alfaquíes que buscan el equilibrio entre lo legítimo y ortodoxo y las necesidades de la política y la realidad económica[73].

D.5. Ibn ʿAbdūn[74] recoge también este documento, no sabemos si de Ibn Sahl o de los mismos **Aḥkām** de Ibn Ziyād, a los que pertenece.

Se trata de un documento social muy vivo, en cuanto que se observa los ardides de los marineros para incrementar sus ingresos, por lo que establecen un acuerdo para concentrar el pasaje en un solo barco. Posiblemente eran medidas que surgían de una necesidad real de mejorar las condiciones de vida y los emolumentos de esta profesión, pero no encontró la aprobación por parte de las autoridades.

Obsevamos la necesidad que existe del barco como medio de transporte en Córdoba, para ir a trabajar,etc.

Los hadices sobre la prohibición de la navegación no fueron traidos por los alfaquíes con un significado literal, por el que se prohibía la navegación en el Islam, esto es algo inconcebible tras una larga experiencia en la navegación como tenían,

pero si para poner en evidencia la peligrosidad de ésta, y afirmar por tanto la ilicitud de lo que se hacía.

D.6. Interesante es la cuestión de los perros en el Islam. El perro se considera un animal impuro, de ahí que se prohiba tener perros por puro placer, permitiéndose solamente los que son de utilidad, como los perros pastores, de caza, etc.

La tenencia de perro está reglamentada como sigue:

1.Si el perro está en zona urbana donde es ilícito tenerlo, el dueño indemnizará el daño que éste cause, y se matará al perro.

2. Si el perro está en un lugar donde es lícito tenerlo, no indemnizará el daño que éste cause, salvo que se le hubiese advertido antes de la peligrosidad

del animal y el dueño no hubiese tomado medidas. Se discute si el aviso ha de proceder de la autoridad o simplemente de los vecinos.

La indemnización se prescribe de los bienes del dueño, si fuese menos del tercio de sus bienes, su fuese más, en previsión a la solvencia del individuo, se prescribe tomarlo de los bienes de la familia, si hubiese sido un accidente. Si no lo hubiese sido, el dueño es el único responsable, y pagará con sus bienes.

D.7. La mayoría de edad, imprescindible en el Islam para poder aplicarse la pena coránica, ha de determinarse mediante testimonio, si no los hubiera mediante la inspección y examen de los signos de pubertad en el chico.

5.6. Este documento iría muy adecuadamente en el volumen sobre casos penales.

Se trata de un cuadro social, un tugurio de la época, donde se bebe vino, se produce y se reunen gente corrupta.

Constata, una vez más, el consumo de vino en al-Andalus. En Secunda, a las puertas de Córdoba, había en tiempos de al-Ḥakam I un mercado de vinos perteneciente al Estado, y cuyo concesionario sería probablemente un cristiano. Parece ser que el único monarca que pretendió acabar con la costumbre fue al-Ḥakam II, pero sus consejeros le disuadieron por la ineficacia y la utopía del proyecto[75].

La costumbre de beber vino en al-Andalus es tal que se sabe de la existencia de numerosas tabernas(jāna), autorizadas o clandestinas en las que se reunían los bebedores de los distintos barrios de Córdoba, es posible que de lo que se trate en este documento sea

de una de estas tabernas, y fábrica, clandestinas. El gobierno almohade[76] permitía beber zumo de uva hervido (rubb) en forma de jarabe hervido.

Este documento data de antes del año 298/910, como indica la presencia del muftí ᶜUbayd Allāh, es decir, de la época del emir ᶜAbd Allāh; suponemos que este tipo de redadas se llevarían a cabo de tiempo en tiempo, cuando el caso fuese muy escandaloso y, como en este caso, el beber vino iba unido a otro tipo de corruptela, como podría ser simplemente el ser un negocio clandestino.

D.9. Ibn ᶜAbdūn[77] recoge noticias del cobrador de impuestos que había en las puertas de la ciudad cobrando y controlando el paso de las mercancías por la ciudad.

La procedencia social de éstos parece ser de muy baja extracción social, por cuanto se menciona en el documento que estuvo mendigando en Granada, después de haber perdido su trabajo como recaudador allí.

La crítica de Ibn ᶜAbdūn a los recaudadores es muy dura, hecho que se puede constatar como justificado en este caso de Ibn Sahl, en el que el recaudador de impuestos constriñe a la gente para que pague, hasta llegar a insultar al Profeta, lo que muestra la poca religiosidad de estas gentes. Nuestro personaje hace honor a la mala fama de los recaudadores de impuestos, que posiblemente estarían mal vistos tanto por la jaṣṣa como por la ᶜāmma, por su trabajo a comisión, que les hacía enemistarse con ambas.

Ibn ʿAbdūn recomienda el que los derechos de mercado sean conocidos de antemano y que los alcabaleros no humillen a nadie.

Sin embargo, el recaudador(ʿašūr) de que habla Ibn ʿAbdūn, que está a las puertas de la ciudad, parece que solo cobra tasas, por entrar en la ciudad, mientras que el nuestro hacía ambas cosas.

El tema de los impuestos aparece otra vez, teniendo lugar en la Córdoba del s.XI.

Hay que señalar que P.Chalmeta[78] nos da como nombre de los recaudadores de impuestos sobre las tierras el nombre de aššār, siendo así que también se denominaba así a los recaudadores de tasas aduaneras en el s.XI, como prueba este documento. En cambio, para los recaudadores de impuestos sobre las tierras tenemos en D.4 Ḥisba la denominación **mutaqabbilūna**.

D.10. Muestra del valor que tiene la familia en la sociedad islámica y el respeto a la paternidad dentro

de ella, por lo que se prohibe al hijo demandar al padre y a la madre por débito y hacerlo jurar, así como demandarlo por algo que implique la aplicación de la pena coránica.

1.11. La cuestión de las mezclas es algo de gran vigencia en la época, problema que podía surgir fácilmente en los mercados de calles estrechas, casas apiñadas y espacios concentrados. Por ello lo encontramos como tema perfectamente legislado en todos los libros de derecho islámico tanto de Oriente como de Occidente. Además, la costumbre de dejar en depósito la mercancía conllevaba, a veces, este tipo de litigios. El sistema de almacenaje en base a lo que se llama depósito(wadīᶜa) tuvo que estar muy desarrollado, por cuanto que nos encontramos en las obras de derecho este capitulo de wadīᶜa.

Este documento esboza una pintura del mercado islámico: trigo, cebada, dirhams, dinares, aceite, mercurio, esclavos, palomas, abejas, tintoreros, vidrios, gatos monteses, etc.

El valor de la ropa blanca es menor que el de la negra, en cuanto que supone un tinte, la carestía de

ésta es de tener en cuenta, dado que se indemnizaba si encogía con el tinte, así como se indemnizaba el tinte si la ropa fuese blanca.

Otros temas que se tratan son la exhumación de los muertos, de forma más indirecta, la manumisión de esclavos, que se considera un bien en el Islam.

Un documento independiente dentro de este D.11 empieza en p.519 de la traducción. Es un documento en que aparece Ibn Sahl como muftí en Tánger el año 476/1083. Se trata de un siciliano asentado en Sevilla que compra 101 y 65 cahices de trigo partiendo con ellos en barco, con una primera escala en Tánger, donde se le juzga por el caso denunciado en Sevilla. La denuncia se trata del tema de la mercancía que no se sabe si fue vendida o dada en sociedad comanditaria, el mismo caso aproximadamente que en D.10 Ḏimmīes.

Se sabe que en tiempos de sequía se importaba trigo del Magreb, pero también observamos aquí que se exportaba trigo de al-Andalus.

D.12 y 13 tratan sobre el daño que producen unos canales. El primero es más bien teórico, el segundo trata del daño de los canales sobre el cementerio.

El mal estado de los cementerios está recogido por Ibn ʿAbdūn[79], quien nos dice que la gente se instalaba a beber vino y cometer deshonestidades sobre las tumbas. Ibn Sahl nos trae un documento de la obra de Ibn Ziyād en el que nos dice que pasaban becerros y extranjeros sobre las tumbas.

Continua Ibn ʿAbdūn diciendo que se habían instalado en los cementerios letrinas y cloacas a cielo abierto, cuyos conductos corrían por encima de los

cadáveres. Un caso similar es el de este documento, pues el cementerio se ha convertido en el pozo negro de las casas colindantes.

El muḥtasib es el único responsable de los cementerios, no hay guardas ni otro tipo de responsable, por ello se deja entrever en el documento que están muy abandonados por parte de las autoridades.

Sin embargo, los alfaquíes optan por un término medio entre las necesidades de las casas habitadas y las del cementerio. Se dejarán correr a ras de tierra los canales para que se limpien con el agua de las lluvias, no dañando con ello al cementerio.

D.14/16. Estos documentos entran dentro de lo que ya se ha tratado sobre litigios entre vecinos por nuevas construcciones y canales.

D.15. Es un documento muy condensado, pero parece

tratarse de una negativa a dar permiso para entrar a inspeccionar en la casa. Los motivos no están claros, creemos que se trata de celo de la intimidad, negativa a exponer al harém a las miradas indiscretas de los extraños.

D.17. Es interesante este documento en cuanto que es el único que plantea la cuestión del uso del camino público.

Hay consenso en que está prohibido interceptar el camino público, pero se cuestiona la posibilidad de hacerlo cuando es excesivamente ancho, o cuando se deja la medida requerida para un camino, 7 u 8 brazas. Esta última posibilidad es considerada dañina. La primera posibilidad es compatible con la prohibición terminate de interceptar el camino, pues en caso de que se haya construido, y el camino fuese excesivamente ancho, el daño que se produciría con la destrucción de la construcción sería mayor que lo que produce esta al camino, se consideraría, pues, una excepción a la regla(iḥtisān).

Se hace hincapié en la necesidad del espacio alrededor de las casas(finā'), para atar bestias, sentarse, etc. Es un espacio público y a la vez

perteneciente a la casa, sin ser propiedad del dueño de ésta.

Se permite construir cornisas y miradores sobre el camino, sin que haya impedimento de ninguna clase. Las letrinas también pueden construirse en el camino, siempre que una vez usadas se entierren sin dejar señal de ellas.

Este documento tiene un carácter especial, en cuanto que va presentando Ibn Sahl la biografía de cada muftí que interviene, en apoyo de su defensa de Aṣbag, contra la opinión de Ibn Gālib, que había suscitado la polémica.

D.18. Este caso trata del uso del camino particular por extraños.

Tiene lugar el litigio en Baeza el año 444/1052, siendo Ibn Sahl cadí en ella, creemos. Ibn Sahl consulta a Córdoba, a su maestro Ibn ᶜAttāb, quien le responde que se atenga a la costumbre(ᶜ**urf**) de la gente del lugar. Si no existiese tal costumbre deberá resolver el litigio con pruebas y juramentos de los propietarios de la tierra y de quien demanda el paso a través de ella.

3.Datos sobre la práctica jurídica en al-Andalus.

El proceso.

En los textos estudiados encontramos tres tipos de procesos principalmente:

1. El proceso de bienes reales u obligaciones.
2. El proceso criminal o penal.
3. El proceso de herejes.

1. El proceso de bienes reales u obligaciones.

En gran parte de los documentos, sobre todo los relativos a organización urbana, es decir, cuya causa de litigio en la mayoría de las ocasiones es el daño o agresión a la propiedad privada, obsevamos el proceso musulmán normal.

Los pasos que componen este proceso son los siguientes:

1. Presentación de la demanda ante el juez.

2. Pruebas de la veracidad de la demanda.

3. Negación de la demanda por el demandado, o en su caso confesión.

4. Plazos para presentar las pruebas de la acusación.

5. Presentación de las pruebas e interpelación al demandado, según lo presentado en su contra.

6. Defensa del acusado. Plazo para que presente las pruebas de la defensa, si se ve necesario.

7. Posibilidad de pedirse el juramento a los litigantes, de acuerdo con el principio " la prueba es para el que demanda y el juramento para el que niega".

La prueba en materia de bienes puede constuituirla:

1. Dos testigos adules.

2. Un testigo adul y el juramento.

3. Una prueba evidente o **bayyina** propiamente dicha.

ᶜAqd istirᶜā', traducida por acta de caución, término que no ha quedado muy claro pero que se puede entender como acta donde se atestigua haber realizado una transacción comercial a la fuerza, o en otro caso, un documento descriptivo del contrato, parece ser que constituye semi-prueba, sin embargo, reitero mi falta de un conocimiento adecuado con respecto a este término.

Levi-Provençal[80] nos dice que es la rescisión de un contrato o de alguna de sus claúsulas.

Los testigos han de ser testigos irrecusables, conocidos por el juez, o en defecto, que sean declarados adules por 2 testigos que lo sean.

El cadí suele ir a inspeccionar el objeto de litigio si éste no se puede trasladar, como observamos en D.7/8 de Mezquitas y viviendas, pero es más normal que envíe especialistas o alfaquíes a inspeccionar, que luego presentarán su testimonio ante él. Esto es lo que parece denominarse **ḥiŷāza**, término que, por otra parte,

tiene varias acepciones.

En caso de que se envíe alguien a inspeccionar por orden judicial no hay cabida a la negativa del dueño del objeto a dejar inspeccionar. Este es el caso de D.19 Mezquitas y viviendas y D.15 **Ḥisba.**

Los vecinos en colectivo pueden presentar una demanda en relación a bienes públicos, como es el caso de D.6 Mezquitas y vivienda, donde el **muḥtasib** pide que se haga un escrito, por parte de los vecinos, con la demandan que tienen con respecto a la puerta de la mezquita y la pila de abluciones que en ella hay.

El demandante ha de presentarse en la sesión del juez para presentar la demanda, o en su defecto nombrar alguien que lo represente; éste es el caso de las mujeres, que para evitarse exponerse al público, nombran un representante. Sin embargo en D.6 Ḏimmīes la mujer es la demandada y los demandantes son los que no se presentan, pues son monjes. El jefe de la comunidad cristiana(qūmis), y responsable de ella ante

la autoridad civil pretende ser su representante, pero, quizás por desconocimiento de la ley islámica, su representatividad no está atestiguada ni probada, por lo que no se acepta.

Un hijo no puede presentar una demanda por débito contra los padres, ni hacerlos jurar ni hacer que se le aplique la pena coránica contra ellos(D.10 Ḥisba y 21 Mezquitas y viviendas).

Durante el proceso los muftíes-mušāwar tienen la obligación de advertir al cadí si éste cometiera algún error, así nos lo indica Ibn Sahl en D.2 Medicina, que como buen purista observa los errores de los jueces en los documentos procesales y critica más la ineficacia del muftí que la del juez.

Y es por ello que se nos da un modelo de

formulario del proceso en un litigio de devolución por defecto de un esclavo(D.5 Medicina). Los pasos específicos en este tipo de litigio de son los siguientes:

1. Deben testimoniar los médicos que la enfermedad o defecto es más antiguo que la fecha del trato.

2. Deben testimoniar los comerciantes de esclavos que este defecto deprecia al esclavo en mucho.

A continuación el juez dictaminaría la dovolución si el demandado no tuviese defensa.

Ibn Sahl critica el que el médico exprese en su testimonio que es un defecto por el que se ha de devolver, lo cual es inmiscuirse en la función del juez y salirse del papel que le corresponde.

El examen de las exclavas por las mujeres no médicos ya ha quedado explicado en el estudio histórico social, donde decimos que necesita dar la descripción de lo examinado a 2 o más médicos, en presencia del juez y de la exclava, para que sea aceptado con valor

testimonial.

La esclava ha de ser examinada siempre por una mujer en sus zonas púdicas.

Interesante es el tema del juramento en caso de litigio de devolución por defecto(D.3 y 10 Medicina). La regla es:

1. En caso de que el defecto fuese antiguo y tuviese otro nuevo, juraría el vendedor que no ocurrió con él defecto alguno y no se devolvería; si se abstiviese juraría el comprador.

2. En caso de que dijesen los expertos que el defecto el antiguo, juraría el comprador.

3. En caso de que dijesen los expertos que el defecto es nuevo, juraría el vendedor.

4. En caso de que el defecto estuviese en una zona oculta a la vista, se juraría a "su saber"(ᶜalà ᶜilmihi).

5. En caso de que el defecto estuviese en una zona

donde se puede ver, se juraría terminantemente(ʿalà al-batt).

La venta con exoneración de todo defecto(ʿalà al-bara') es lícita se se muestran al comprador todos los defectos de los que se exonera, o bien se exonera de la responsabilidad de cualquier defecto haciendo uso de una fórmula determinada.

Si se diese el primer caso, de exoneración de los defectos mostrados, y apareciese otro defecto en el esclavo, solo se declararía inocente al vendedor si jurase que desconocía este defecto(D.6).

El juez puede decretar contra el ausente y ejecutar la sentencia, en caso de demanda por defecto, siempre que la ausencia fuese larga. Si decretase la venta y hubiese remanente se lo guardaría al ausente hasta que viniese, si faltase para pagar al demandante, éste elevaría la demanda por débito cuando

viniese.

Otros datos de interés no los dan D.21 Mezquitas y viviendas en que se ratifica que la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento, citándose 7 casos en los que sí hay excusa por ignorancia.

Existe en derecho musulmán una categoría de personas que por la índole y naturaleza de su función tienen credibilidad y prioridad en establecer la prueba que los otros. Se trata del **amīn**, hombre de confianza, pues en eso estriba su función, de forma que si se le deposita algo y este algo perece o desaparece no indemnizará al propietario, salvo que se pruebe contra él que transgredió lo propio de su función. Es el caso de D.3 Dimmīes.

Semejante ocurre con el comisionado en la sociedad comanditaria(D.10 Dimmīes), o con la palabra del comprador-vendedor en caso de devolución por defecto.

El esclavo no será creido en una demanda contra

su señor, salvo que presentase un indicio probatorio fuerte.

En caso de que pretendiese libertad y tuviese que dejar el lugar para ir a buscar la prueba, solo se le permitirá si presenta un fiador, el cual puede ser un aval monetario, o solamente responder de presentarlo y traerlo ante el juez cuando se le ordene.

2. El proceso penal.

El proceso por materia criminal consta de los siguientes pasos:

1. Presentación de la demanda por el **walī**[81], el agnado más cercano de la víctima.

2. Prueba del parentesco con el asesinado por parte del **walī**.

3. Prueba mediante testigos o pruebas de la veracidad de la demanda.

4. Prisión preventiva del acusado si se cumplieron los puntos anteriores.

5. Presentación de pruebas o indicios para probar la acusación.

6. Interpelación al acusado, de acuerdo con las pruebas presentadas contra él.

7. Defensa del acusado.

8. Decreto del juez.

9. Ejecución de la sentencia.

Los textos sobre derecho penal nos aportan muchos datos sobre el proceso criminal.

Por ejemplo en D.3 vemos que en caso de que la víctima asesinada sea desconocida en el lugar, y no se presente **walī**, la comunidad de los musulmanes tomará su lugar. Su derecho no se queda sin restablecer, y del mismo modo que sus bienes serán para la comunidad de los musulmanes, a ellos corresponde pedir su venganza.

El **walī** tampoco puede ser una mujer o un pariente por línea materna, como vemos en D.13 de este volumen, donde el **walī** no puede ser la madre de la víctima, ni el abuelo
materno, sino que ha de ser el hermano, aunque sea menor de edad, y los primos paternos.

El **walī** tampoco puede ser alguien implicado en

al asesinato de una u otra forma, por ello en D.12 no se acepta al hermano paralítico, porque ha intentado encubrir a los asesinos en un primer momento.

Otro dato que encontramos en diversos documentos es el de la prisión preventiva.

No se pondrá en prisión preventiva a nadie si no se probó la demanda. Una vez probada ésta la prisión se prolongará de 15 a 30 días en caso de que el acusado tenga precedentes penales. Si no los tuviera no estaría más de dos días.

En el momento en que se presente un indicio fuerte de culpabilidad se anula lo mencionado anteriormente, el juez prolongaría la prisión de acuerdo con la fuerza de lo que se ha presentado contra el acusado.

El tipo de indicios probatorios son:

1. Laṭj, presunción fuerte, que vale como principio de prueba.

2. Šubha qawiyya, o presunción de peso.

En caso de tratarse de delito de asesinato y existe una prueba débil(**lawṯ**), ésta se reforzará con el juramento de la parentela del asesinado, 50 juramentos(**qasāma**), con lo que se probará la acusación, sin embargo, una acusación probada de esta forma comporta, la mayoría de las veces, el pago de la **diya** o indemnización monetaria, pero no el talión, la pena de muerte sobre el acusado(**qiṣ**

aṣ).

3. Proceso de Herejes.

Habría que remitir a D.2 y 3 de este volumen para observar un proceso contra herejes.

El proceso como tal es normal, siguiendo los pasos de demanda, demostración de la demanda, que hemos visto en D.3 ocuparse a la **ḥisba** de ello, testimonios que prueben la acusación, interpelación al acusado, defensa, dictamen del juez y ejecución de la sentencia.

Lo característico en este proceso es la posibilidad de decretar en base al testimonio masivo(**istišhār**) sin tener que dar al acusado oportunidad para la defensa y el arrepentimiento, es decir sin interpelación(**ᶜiḏār**), ni oportunidad de arrepentimiento(**istitāba**).

El caso de Abū-l-Jayr(D.2) es un precedente de este proceso sin interpelación ni oportunidad de arrepentimiento, pero no es lo común. Se señala que el testimonio masivo(**iṣtifāḍa**) y la no interpelación al

acusado no se podrá aplicar nunca en un litigio de bienes, pero sí en materia de herejía.

NOTAS:

1.Hª de España,3,p.99,pp.104-13.

2.pp.519-22.

3.AL-WANŠARĪSĪ:Miᶜyār,XI,p.12 n.1.

4.Este apartado sobre la ganadería está tomado de R.ARIE:España mmusulmana,pp.228-30.

5.R.ARIE:España musulmana, pp.79-80.

6.P.CHALMETA:HªGeneral de España y America,III,p.511.

7.Más detalles sobre estos impuestos vease R.ARIE:España musulmana,pp.74-9.

8. von GRUNEBAUM: Die islamische Stadt,pp.138-53.
TORRES BALBAS,L.:Las ciudades hispano-musulmanas,1,p.71.

9. TORRES BALBAS,L.:Las ciudades hispano-musulmanas,1,pp.125-32;169-78;219-22;281-3.

10.Las ciudades hispano-musulmanas,1,pp.97-8.

11."Urbanisme médieval et droit musulman",p.7-32,Rev.Est.Islam.,16,1947.

12. LOPEZ ORTIZ:Derecho musulmán,p.29.

LOPEZ ORTIZ: " La recepción de la doctrina malequí...".p.16.

13.Sobre las excepciones de los mālikīes de al-Andalus vease el capitulo introductorio del articulo de Mª.I.Fierro: "Los **mālikīes** de al-Andalus y los 2 árbitros"**al-Qanṭara**,6,1985,p.79.

14.Sobre la influencia de lo sirio en al-Andalus y sobre la escuela de al-Awzāʿī vease el siempre valioso estudio del Dr.Makki : "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana" **R.I.E.I.**,Vol.9-12,1961.pp.34-67.

15.J.AGUADE:"Some remarks about sectarian movements en al-Andalus"**Studia Islamica**,1986 nº64,pp61-2.

16.Mª.I.FIERRO:La herejía enal-Andalus durante el periodo Omeya,p.37.

17.P.CHALMETA:Hª de España,3,pp.99-104.

18.ARIE,R.:España musulmana,p.80.

19.A la que agradecemos que nos haya dejado consultar su ponencia een relación con esta fetua con el título "Law and Piety: A Cordovan fatwà", presentada en el congreso, al que luego tuve la oportunidad de asistir, del Social Research Center, celebrado en Escuela de Estudios Arabes de Granada.Enero, 1990.

20.TURKI,A.M:Polemiques entre Ibn Ḥazm et al-Bāŷī...,p.49.

21.La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya,p.90.

22.CASTELLO MOXO:"Descripción nueva de Córdoba musulmana"A.F.U.B.,p.133.

JALLĀF ʿABD AL-WAHHĀB: Qurṭuba al-islāmiyya,p.51.

23.ZANON,J.:Topografía de Córdoba almohade,p.34.

TORRES BALBAS:Ciudades hispano-musulmanas,1,p.140.

CASTELLO MOXO:"Descripción nueva de Córdoba musulmana"A.F.U.B.,2,p.133.

HUSAYN MUNIS:"Texto árabe sobre Córdoba de autor anónimo",R.I.E.I.,13,(1965-6),pp.164-81.

24.LEVI-PROVENÇAL-Gª GOMEZ,E.:Sevilla a comienzos del s.XII,p.90.

25.JALLĀF ʿABD AL-WAHHĀB:Qurṭuba al-Islāmiyya,p.52.

26.TORRES BALBAS,L.:Las ciudades hispano-musulmanas,pp.199,239,260-1.

27.Topografía de Córdoba almohade,p.95.

28.Wafayyāt,V,pp.273-7.

29.CASTEJON CALDERON:Córdoba califal,pp.207-8. OCAÑA,J.:"Las puertas de la medina de Córdoba,"al-Andalus,3,pp.143-51.

TORRES BALBAS:Las ciudades hispano-musulmanas,pp.169,190,198-9.

30.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ,E.:Sevilla a comienzos del s.XII,p.71.

31.España musulmana,p.248.

32.p.91 trad.

33.R.ARIE:España musulmana,p.76.

34. Mª.I.FIERRO :La heteredoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya,p.54 n.41.

35.T.III,p.220n.1.

36.Histoire de l'Espagne musulmane,III,p.230.

37.Mª.I.FIERRO:La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya,p.121.

38.LEVI-PROVENÇAL Y GªGOMEZ:"Dulce, mártir mozárabe de comienzos del s.XI"Al-Andalus,19(1954),pp.451-4.

39.Miᶜyār,II,pp.344-5

40.pp.

41.T.III,p.224.

42.Histoire,III,p.226.

43.Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica(1980), Madrid 1985,pp.163.75.

44.Mª.I.FIERRO:La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya,pp.55-6. Quien a su vez toma de SIMONET: Hª de los Mozárabes, pp.422-33.

45.SANTILLANA:Instituzioni,Vol.I,p.164.

46.Hª de España,vol.3,pp.99-101.

47.España musulmana,p.254.

48.SANTILLANA:Istituzioni di diritto musulmano malichita,2,p.145.

49.P.CHALMETA:Hªde España,3,p.107.

50."El dirham arbaᶜīnī, dujl, qurṭubī:su valor",pp.113-26.

51.III,p.404.

52.Mª.I.Fierro que recoge este documento en su libro **La Heterodoxia durante el periodo omeya**,pp.149-55., nos dice que esto suena a parodia del hadiz que refiriéndose a la Ultima Hora nos dice que ésta se anunciará en que "los altos serán humillados y los bajos serán ensalzados". Nos remite a Ibn Waḍḍāḥ:K.al-bidaᶜ,XII,6,7,8.

53."Tentative d?infiltration šīᶜīte en Espagne

musulmane sous le régne de al-Ḥakam II"Al-Andalus XXIII(1958)pp.97-106.

54.La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya,p.154.

55.LEVI-PROVENÇAL:Hª de España,V,p.177.

56.Así señala DñªMªJesus Viguera, quien ha tenido la amabilidad de dejarnos sus notas a la tesina de DñªJ.Donohoe, realizada sobre alguno de estos documentos, en concreto éste.

57.España musulmana,p.276.

58.Gª GOMEZ,E.:Poemas arábigo-andaluces,p.126.

59.R.ARIE:España musulmana,p.246.

60.p.94.

61.Observamos como el ṣāḥib al-madina es una personalidad importante, generalmente alcanzó el rango de visir y de ḥāŷib, tenía como subordinados al ṣāḥib al-sūq y ṣāḥib al-šurṭa.
VALLVE,J.:"El zalmedina de Córdoba"al-Qanṭara,II,1981,pp.277-318.

62.P.CHALMETA:Hª General de España y America,III,p.509.

63.España musulmana,p.238.

64. El Dr. Jallāf nos dice que un ṣāᶜ equivale a 4

amdād y el mudd es un rṭal y 1/4. Por otra parte el wasq equivale a 60 ṣāᶜ.

Nos da estos datos de la obra de Abūl-l-Ḥasan ᶜAlī b. Yūsuf:ḌawābiṬ dār al-Sikka,pp.83,86. Pero lamentablemente no hemos podido consultarlo.

De otro parte, P.Chalmeta en su Hª General de España y America,p.509 nos dice que el ṣāᶜ equivale a 4 mudd o amdād, al que da la medida de 0'75 litros, con lo cual el ṣāᶜ equivale a 3 litros.

65.P.CHALMETA:HªGeneral de España y America,III,p.511.

66.Sobre el notariado vease W.HOENERBACH:"El notariado islámico y el cristiano"C.H.I.,11,1984,pp.103-138. SELLEHEIM-SOURDEL:"Kātib"E.I.,IV,pp.785-91.

67.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ: **Sevilla a comienzos del s.XII**,p.63.

68.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ:**Sevilla a comienzos del s.XII**,pp.104,107.

69.**España musulmana**,p.79.

70.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ,E.:**Sevilla a comienzos del s.XII**,p.46.

71.LEVI PROVENÇA-GªGOMEZ:**Sevilla a comienzos del siglo XI**,p.44-6.

72. Estuvo en el cadiazgo 12 años y 10 meses.Vease MªJ.VIGUERA:"Los jueces de Córdoba en la 1ªmitad del s.XI".**Al-Qanṭara**,V,1984,pp.123-45.

73.BENABOUD,M.:"El papel político y social de los ʿulamā' en al-Andalus durante el periodo de los Taifas"C.H.I.,1984,p.31.
Un estudio que considero con un excelente enfoque en el tema.

74. LEVI PROVENÇAL-GªGOMEZ:**Sevilla a comienzos del s.XII**, p.101.

75.LEVI-PROVENÇAL:**Hª de España**,V.p.159.

76.R.ARIE:**España musulmana**,pp.324-5.

77.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ:**Sevilla a comienzos del s.XII**,pp.44-8.

78.Hª de España,III,pp.104-13.

79.LEVI-PROVENÇAL:Sevilla a comienzos del siglo XII,p.94.

80.Histoire,III,p.269.

81.El término walī también se refiere a la víctima. Cfr.JALLĀF:Documentos sobre procesos criminales,p.43.

MAGISTRATURAS

4. Las magistraturas en la obra de Ibn Sahl.

El cadiazgo.

R. Ariè[1] nos dice sobre la judicatura que a comienzos del s.XI apareció un cambio en la denominación del juez de Córdoba; en el periodo de la decadencia del califato, y a imitación de Oriente, éste adoptó el título de juez de jueces(qāḍī al-quḍāt), precisando al-Nubāhī que no por ello aumentó la autoridad de éstos. Sin embargo, en nuestros documentos, muchos de ellos procedentes de esta época no recoge ningún caso con esta denominación.

El cadí era elegido por el soberano, al igual que el visir y el Secretario de Estado, el soberano

podía destituirlo de su cargo, no obstante, no solía ocurrir esto sino que era el propio cadí el que dimitía. Durante el emirato omeya los jueces fueron en su gran mayoría árabes, posteriormente el elemento bereber fue tomando más protagonismo.

En principio, el cargo de cadí no estaba remunerado, pero en la práctica sí recibía emolumentos. De ello da testimonio las Memorias de ᶜAbd Allāh que hemos citado en relación con la biografía de Ibn Sahl.

Su función no fue exclusivamente judicial, sino que también jugó un papel político, además de ser el censor del soberano y quien le daba la legitimidad, intervenía, por orden del monarca, en tareas diplomáticas, negociaciones de tregua,etc. Vease el propio Ibn Sahl que desarrolló un papel de legitimador de poderes políticos en Ceuta y Granada y embajador con los almorávides.

Al cargo de cadí se unió el de **ṣāḥib al-ṣalāt**, según nos indica D.4 **Ḥisba** el año 407/1016 cuando fue destituido Ibn al-Ṣaffār y ocupó el cargo Ibn Bišr, cadí de los Banū Yahwar.

Las atribuciones del juez[1] era dictaminar en materia de bienes, testamentos, matrimonio, divorcio, etc. Se encargaba, además, de la administración de los bienes habús, de los intereses de húerfanos y menores.

Cuando se trata de asuntos de poca importancia que afecta a las clases populares, el cadí recurría a un juez auxiliar o **ḥākim**, que en el siglo XI parece denominarse **ṣāḥib al-aḥkām**, pero sus gestiones no comprendían la administración de los bienes habús ni los casos litigosos de huérfanos.

El ṣāḥib al-mazālim.

En la España Omeya existieron dos jurisdicciones excepcionales, **ṣāḥib al-mazālim** y **ṣāḥib al-radd**, ambas judicaturas, nos dice Ibn Sahl tuvieron vigencia durante la época de los Taifas, quienes además tenían, entre otras atribuciones, la de emitir un veredicto[1]. Así vemos que se hace en 8 de los casos estudiados, sin embargo hay una clara diferencia entre el proceso de mazālim en el s.X y el XI.

El proceso de māzālim en el s. X era llevado directamente por el emir, el cual ordenaba al juez resolver el asunto de una u otra forma. Así lo observamos en todos los casos de esta índole procedentes de los Aḥkām de Ibn Ziyād:

D.22 Mezquitas y vivienda.

D.6 Dimmíes.

D.14 Dimmíes.

D.15 Dimmíes.

D.6 Penales.

D.13 Ḥisba.

En cambio, el proceso de **mazālim** en el s.XI era llevado por el ṣāḥib al-mazālim, el cual se dirigía por escrito a los muftíes para consultar el caso y decretar de acuerdo con ello. Esto lo observamos en los dos únicos documentos de este tipo que se hallan en esta edición parcial de la obra:

D.3 Medicina.

D.16 Penales.

Levi-Provençal[4] hace notar que el mazālim en al-Andalus tiene un caracter especial, en cuanto que lo

presidía el mismo emir, sin embargo, no cita este cambio formal de la institución que tiene lugar en al-Andalus en el s.XI, y que la asemejaría más con su homónima en Oriente.

En un intento de clarificar más las funciones de esta institución observemos los temas por los que se recurre al mazālim:

S.X

1. Usurpación de un wālī a un particular, D.22 Mezquitas y viviendas.

2. Litigio de bienes entre unos monjes y una mujer, D.6 Dimmíes.

3. Prolongación de la prisión de unos extranjeros

acusados de juramento en falso sin probarse la demanda,D.14 Dimmīes.

4. Litigio de bienes contra alguien que se encuentra en Dār al- Ḥarb, en concreto contra Ibn Ḥafṣūn,D.15 Dimmīes.

5. Prolongación de la prisión sin probarse la demanda,D.6 Penales.

6. Inspección de unos canales que dañan al cementerio,D.13 Ḥisba.

S.XI

1. Litigio de bienes.Devolución de una esclava por

defecto, D.3 Medicina.

2. Litigio de bienes. Demanda de un bien de alguien que había sido asesinado.

Como podemos observar, se recurre al māẓālim en los siguientes casos:

1. Cuando la injusticia fue cometida por una personalidad importante, a la que el cadí no puede hacer comparecer, o contra la que no se va poder ejecutar la sentencia, como es el caso de D.22 Mezquitas y vivienda.

2. Cuando es el mismo cadí el que comente la injusticia, como ocurre al prolongar la prisión más tiempo del que le correspondía al acusado. Este es el caso de D.14 Dimmīes y D.6 Penales.

3. Cuando por circunstancia determinadas hay una dificultad especial en la restitución de un bien.

Es el caso de D.15 Dimmīes, en el que vemos que el demandado y el bien usurpado se hallan en territorio no islámico donde no se aplica la ley islámica.

En D.3 Medicina, D.16 Penales, litigios de bienes, también, la dificultad parece estar en la fuerza de las pruebas de ambas partes, que presentan el contrato fechado, contradiciéndose las pruebas.

En D.2 Dimmīes no llegamos a captar la dificultad del litigio,tan solo que una de las partes la constituyen monjes que se niegan a salir de su convento.

4. Para la preservación de los bienes públicos.

D.13 Ḥisba podría no ser un caso de mazālim, sino una orden del Emir de que se inspeccionase el cementerio, por alguna información dada sobre el mal

estado de éste.

Sin embargo, sea por una demanda formal o por un informe confidencial, el Emir es quien da la orden de que se remedie el caso.

Los casos correspondientes al s.XI observamos que se tratan únicamente de litigio de bienes, lo cual está recogido también en los casos del s.X, si bien se trataría de litigios de bienes, por su contenido, de índole más extraordinaria, mientras que en el XI son meramente litigios que por su contenido son normales, siendo dificultosos por su forma, contradición de pruebas.

Esto nos hace pensar que en el s.XI se hubiera reducido la competencia de la institución presidida por el ṣāḥib al maẓālim, quedando posiblemente aún la posibilidad de recurrir al emir para casos más extraordinarios. Es decir, un desdoblamiento de la

función del s.X, o bien la creación de una función intermedia entre ambos que recabaría gran parte de la competencia que había estado antes en manos del Emir. Pero todos estos son hipótesis que necesitaríamos más de dos simples casos acaecidos en el s.XI, para poder probar.

Levi-Provençal nos informa que el mismo Ibn Sahl cita que la función del **radd** se llamaba así porque a él se devolvían algunas sentencias y no dictaban sentencia salvo en los casos en que los jueces no lo hicieran, por considerarlo un caso dudoso. Parece que esta institución cayó en desuso a partir del s.XI en beneficio de los **mazālim**, y efectivamente, no hemos hallado mención alguna a esta magistratura en nuestros documentos[5]. Tan solo señalar la similitud de esta función con la que observamos en el s.XI del ṣāḥib al-mazālim.

La Ḥisba.

Junto con la judicatura, la ḥisba es la magistratura hispano musulmana sobre la cual las fuente árabes aportan más información, nos dice R.Arié[5]. En un principio correspondía a la obligación prescrita por El Corán según la cual todos los creyentes deben ordenar en torno suyo la prática del bien e impedir el mal, pero en un estado organizado la **ḥisba** pronto se convirtió en una magistratura especial cuyo titular estaba encargado de la vigilancia de los zocos, de la edilidad y de la censura de costumbres. P.Chalmeta atribuye al pefecto del zoco numerosas tareas: recaudación del diezmo, cobro de rentas de bienes inmuebles, control de pesos y medidas, fijación de precios, control de la moralidad pública[7].

En la España visigoda no había prefecto del mercado. El cargo de gobernador del zoco

aparece atestiguado por vez primera en al-Andalus durante el reinado del emir Hišām I, respetuoso de la tradición omeya de Siria. Sus atribuciones parecen limitarse casi exclusivamente a las transacciones comerciales, y la magistratura correspondiente, dependía y se hallaba controlada por el cadí de Córdoba y por los cadíes de las circunscripciones provinciales. Hasta la subida al poder de ᶜAbd al-Raḥmān II, el señor del zoco fue encargado de mantener el orden en la capital y de informar al soberano de cualquier posible subversión en la ᶜāmma.

En el s.X, la principal tarea del señor del zoco consistía en vigilar la actividad económica de Córdoba y de las principales ciudades de al-Andalus.

Algunos decenios después de la caida del califato cordobés, el prefecto del zoco recibió el nombre de muḥtasib, como está documentado en D.1 y 2 de Ḥisba, documentos del s.XI, mientras que en D.6 Mezquitas y vivienda, documento del s.X, la

denominación es de ṣāḥib al-sūq.

A finales del siglo XI y principios del XII, se elaboraron los primeros manuales para uso del muḥtasib y se elaboraron las primeras teorías jurídicas y morales con respecto al cargo.

Ibn ʿAbdūn nos dice que el cargo es "hermano" del de juez. A menudo, el muḥtasib se ocupaba de un caso a instancias del cadí. Al igual que la judicatura la ḥisba recurría a las reglas y a las técnicas de la jurisprudencia, nos dice R.Arié. Sin embargo, según nuestros textos el muḥtasib del s.XI no tiene nada que ver con la función de magistrado secundario, sino que es meramente de inspección y vigilancia, y de ayudante del cadí para la prueba de la demanda. Y ésta parece ser la función del ṣāḥib al-sūq en el s.X, según el único documento en que aparece este personaje, D.6 Mezquitas y viviendas.

El ṣāḥib aḥkām al-sūq o ṣāḥib al-sūq en el s.XI es un magistrado secundario que se encarga de casos

encomendados por el juez y que decretaba, según las reglas de la jurisprudencia, en base a la fetua de los muṣāwar.

Esto es lo que nos dicen los datos aportados por D.3 Mezquitas y viviendas(aunque aquí podría tratarse del juez), D.7 D̠immīes, y D.14 Medicina, todos ellos documentos del s.XI.

Según esto, si consideramos otros documentos donde se menciona al visir **ṣāḥib al-aḥkām** como el mismo personaje, tenemos la prueba de que se trata de distinta persona, en cuanto que en D.1 Ḥisba, documento del s.XI, aparecen los dos personajes, el **muḥtasib** elevando una demanda contra zapateros y sandáracas al ṣāḥib al-aḥkam.

D.3 Mezquitas y viviendas observamos como la denominación de juez a este **ṣāḥib aḥkām al-sūq** sería meramente honorífico, por haberlo sido antes, o quizás por ostentar el cargo al mismo tiempo en otro lugar fuera de Córdoba.

R.Ariè nos dice que una de las funciones del muḥtasib era dispensar al juez de los casos concernientes a las clases inferiores y al bajo pueblo, a los individuos insolentes e ignorantes de las diversas categorías de artesanos y azacanes.

Ya hemos mencionado nuestras dudas de que esa sea la función del **muḥtasib**. Por otra parte, el **ṣāḥib aḥkām al-sūq** que encontramos en los documentos del s.XI resuelve 3 casos, y en ninguno de ellos aparece este estrato social mencionado, en D.3 Mezquitas y viviendas el demandado es un almuédano, en D.14 Medicina, el demandante demuestra tener una gran capacidad económica, pues compró un caballo por 24 meticales, y ya hemos reseñado que la propiedad de un caballo no estaba al alcance más que de personalidades importantes y la tropa, en D.7 Ḏimmīes una de las partes la constituye el responsable de la comunidad judía de Córdoba.

Podemos sintetizar la función del **muḥtāsib** y del ṣāḥib al-ṣūq según nuestros textos:

Propio del **muḥtasib** en s.XI y de su correspondiente en el s.X llamado **ṣāḥib al-sūq** era:

1. Recurso ante el cadí, como resultado de su inspección el zoco. Esto es lo que se documenta en D.1 y 2 de Ḥisba, documentos del s.XI, donde el muḥtasib acusa ante el juez a zapateros y sandáracas por un mal trabajo, trabajo ilegal y estafa.

2. Servir de intermediario entre el cadí y el pueblo en la presentación de demandas y el proceso, cuando se trata de demandas en relación a bienes públicos. Este el caso que observamos en D.6 Mezquitas y viviendas.

3. Función edílica, como deducimos de los documentos mencionados, y por el uso del término iḥtisāb en relación a casos de limpieza de los alrededores de las

mezquitas(D.5 Mezquitas y viviendas), o del transporte de viajeros por el Guadalquivir(D.5 Ḥisba).

4. Inspección de un caso por orden del cadí que ayuda a probar la demanda. Es el caso de D.3 Herejes, que data del s.XI.

Propio del **ṣāḥib aḥkām al- sūq** en el s.XI era:

1. Resolución de casos encomendados por el juez. D.3 Mezquitas y viviendas(si bien puede tratarse del juez), D.14 Medicina y D.7 Ḏimmīes. Si consideramos que los otros documentos que creemos están llevados por este magistrado, al que tan solo se le denomina visir y **ṣāḥib al-aḥkam** serían, además, D.11 y 18 Mezquitas y viviendas, y D1 Ḥisba, ambos del s.XI.

P.Chalmeta[8] atribuye al **muḥtasib** una tarea que surge de modo voluntaria, sin nombramiento oficial,

pero ello nos parece un tanto dudoso.

En nuestros textos se hallan 3 casos en los que es el **ṣāḥib al-madina** el que se encarga de dirigir la investigación del caso.

En D.9 Penales, este funcionario delega la responsabilidad al cadí, se trata de un caso del s.X, y nos preguntamos si no es otro caso de **mazālim**, donde la orden de inspección del caso viene en esta ocasión de este personaje tan cercano al emir.

En D.12 Penales es el mismo gobernador de Córdoba Abū-l-Walīd b. Yahwar el que ordena al **ṣāḥib al-madina** investigar el caso, sin previa presentación de demanda, por tratarse del asesinato de una personalidad importante. En esta ocasión la sentencia la da el gobernador Abū-l-Walīd b.Yahwar, quien ordena tomar la respuesta del muftí Ibn al-ᶜAttāb.

En D.13 Penales el hijo del rey al-Muʿtamid, nombrado por su padre gobernador de Sevilla, se reune con el ṣāḥib al-madina y los alfaquíes. Es el ṣāḥib al madina quien consulta sobre el caso a los alfaquíes. Se trata también del asesinato de la nieta de un personaje principal, el visir Ibn Mugīṯ.

Vemos que en los dos casos del s.XI este magistrado hace la función de juez, consultando a los alfaquíes, por orden del gobernador de la ciudad o del reino. No sabemos que se encargarse de dar la sentencia, pues en uno de los casos que es explícito al respecto la sentencia viene dada por orden del gobernador Ibn Yahwar.

En D.2 Herejes se encarga del caso el ṣāḥib al-šurṭa, que es también cadí de Ecija y Cabra. Es el único caso de este tipo, y tiene lugar durante el califato de al-Ḥakam II, aunque suponemos que sería

también ṣāḥib aḥkām al-sūq.

Funciones del muḥtasib.

En la baja Edad Media, nos sigue diciendo R. Arié, y en nuestro s. X califal y XI, como lo atestiguan los textos, las atribuciones del muḥtasib, consistían esencialmente en la vigilancia de las diversas categorías de oficios; vigilaba a los horneros y panaderos, que debían ceñirse a unas reglas de limpieza muy estrictas, cocer bien el pan y no cometer fraude en la venta(D.1 Ḥisba). Eran punibles los lecheros que aguaban la leche(D.1Ḥisba) y no limpiaban adecuadamente los utensilios. Se recomendaba a los carniceros no mezclar la carne grasa con carne magra y matar según la ley prescribía. A los estereros, tintoreros, pellejeros, fabricantes de sandalias se les exhortaba a que trabajaran con el máximo cuidado(D.1 Ḥisba). Los fabricantes de tejas y ladrillos debían disponer de

unos moldes de determinadas dimensiones, cuyos patrones, se hallaban colgados en la parte superior del muro de la mezquita mayor en la Sevilla almorávid de principios del siglo XII.

El **muḥtasib** debía examinar los pesos y medidas(D.1Ḥisba) utilizados por los vendedores detallistas y poner su sello en los patrones usados.

También competía al **muḥtasib**, especie de edil urbano, el control de las vías públicas(D.17 Ḥisba). Debía impedir que la gente echara detritus(D.5 Mezquitas y viviendas) y animales muertos a las calles frecuentemente enfangadas de las ciudades andaluzas. Debía vigilar la construcción de letrinas y alcantarillas(D.17 Mezquitas y viviendas,D.12/13/14/16 Ḥisba) y ordenar la demolición de edificios ruinosos. Tenía poder para decidir en caso de que balcones y saledizos sobresalieran en demasía. Cuidaba de que ambos sexos se mantuvieran separados en los lugares públicos.

Prohibía las prácticas que podían que podían suponer una profanación de las tumbas(D.13Dimmíes), como, por ejemplo, echar basuras y prender fogatas en los cementerios o coger las telas votivas depositadas sobre las lápidas de los cementerios. No debía permitir a la gente sentarse en las tumbas para beber vino e incluso para entregarse al libertinaje.

Debía ocuparse de las manifestaciones de culto público, como la oración del viernes, oración ritual, como vemos que hace en D.2 de Mezquitas y viviendas, la llamada a la oración, como observamos en D.3. de Mezquitas y viviendas, además de cuidarse de mantener en buen estado la mezquita(D.1,3,7,8,9 del volumen mencionado) y cuidar de su limpieza(D.5 y 6 del citado volumen).

Algunos datos sobre magistrados y personalidades en al-Aḥkām al-Kubrà.

D.3/17 Mezquitas y viviendas.

Abū ᶜAlī Ḥasan b. Muḥammad b. ḏakwān. Visir y cadí nombrado por Abū-l-Walīd b. Yahwar. Anteriormente había estado encargado de aḥkām al-sūq wa-l-šurṭa.

D.7 Mezquitas y viviendas.

Saᶜīd b. al-ᶜAbbās, personaje sin identificar, debía

tener algun tipo de autoridad pues ordenor abrir puertas en unas mezquitas.

D.8 Mezquitas y viviendas, D.9 Dimmīes,D.5 Medicina, D.8Ḥisba.

Cadí Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād al-Lajmī. Nombrado juez por ᶜAbd Allāh, destituido y vuelto a reelegir por ᶜAbd al-Raḥmān III. Su cadiazgo fue desde 291/904 a 300/913, en un primer momento, y del año 309/921 hasta su muerte en el año 312/924.

D.11 Mezquitas y viviendas, D.14 Medicina,D.1/2 Ḥisba.

Muḥammad b. al-Layṯ b. Ḥurayš Abū Bakr. Visir y ṣāḥib

al-aḥkām. Dato aportado por Ibn Sahl.No se ha podido identificar a este personaje. Vease en Biografías algunas hipótesis sobre su personalidad.

D.15 Mezquitas y viviendas.

Mūsà b. al-Saqqāt, cadí de Guadalajara. Este es es único dato que nos da sobre él Ibn Sahl, no se encontraron noticias de él en otras fuentes.

D.17 Mezquitas y viviendas, D.12 Penales, D.1 Ḥisba.

Abū-l-Walīd b. Yahwar, segundo gobernador de Córdoba después de la abolición del califato. Gobernó desde el 435/1043 al 450/1058.

D.22 Mezquitas y viviendas.

ᶜĀmir b. ᶜAmir gobernador de Jaén, acusado de usurpación. Dato aportado por Ibn Sahl. No se encontraron otros datos en las fuentes.

D.7 D̲immīes.

Abū Ṭālib Muḥammad b. Makkī. Šāḥib al- šurṭa wa-l-sūq de Córdoba. Murió el año 473/1079.

Abū-l-Muṭarrif b. Sawār. Cadí de Córdoba. Lo nombró juez al-Muᶜtamid el año 464/1071, estuvo solo 4 meses en el cadiazgo, pues murió ese mismo año.

D.3 Medicina, D.16 Penales.

ʿUbayd Allāh b. Muḥammad b. Adham, fue **ṣāḥib al-maẓālim** de Córdoba, fue nombrado cadí de Córdoba por al-Muʿtamid el año 468/1074.

D.5 Medicina.

Tamlij b. Awd y Yaḥyà b. Isḥāq, médicos de la época de Ibn Ziyād, según nos dice Ibn Sahl.

D.2 Herejes.

Qāsim b. Muḥammad. Fue el **ṣāḥib al-waṯā'iq** después de Muḥammad b. Lubāba, fue cadí de Ecija y Cabra, más tarde al-Ḥakam II lo nombró **ṣāḥib al-aḥkām al-šurṭa** y cadí de Sevilla.

Munḏir b. Saᶜīd al-Balūṭī. Se encargó del cadiazgo de Córdoba y de la oración el año 339/950, permaneciendo en él hasta su muerte el año 355/965.

al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh. al-Ḥakam II.

D.3 Herejes.

Abū Zayd al-Ḥašà. Fue cadí de Toledo desde el año 450/1058 al 460/1067, lo había nombrado al-Ma'mūn b. Ḏī-l-Nūn. Posteriormente fue cadí en Tortosa y Denia.

En este documento se nos da a los 4 mušāwar de Toledo que acompañaban al cadí Abū Zayd al-ḥašà, sabemos que Ibn Sahl ejercía por entonces de Secretario con este juez, por lo que podríamos decir que tenemos un conocimiento bastante completo de quienes formaban la corte judicial en Toledo hacia el año 457/1064. Los muftíes son los siguientes:

1. Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Saᶜīd al-Lurkāndī.
2. Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Mugīṯ al-Ṣadfī.
3. Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Qāsim b. Masᶜūd al-Qaysī.
4. Abū Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Salama.

Muḥammad b. Aḥmad b. Baqī. Fue cadí de Córdoba por dos veces, la primera nombrado por Muḥammad b. Yahwar, la segunda por al-Ma'mūn b. Dī-l-Nūn. En nuestros textos aparece como inspector(nāẓir) de los aḥkām en Córdoba.

Marwān b. Saᶜīd. Cadí de Badajoz, según nos dice el texto.

al-Muẓaffar Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Afṭas, rey de Badajoz. Gobernó desde el 437/1045 al 460/1067-8.

Abū Bakr b. Manẓūr, fue nombrado cadí de Córdoba por al-Muᶜtamid, murió el año 464/1071, aún el el cadiazgo. Ibn Sahl fue secretario suyo.

al-Muᶜtamid. Rey de Sevilla(461/1069-484/1091).

D.11 Penales.

Muḥammad b. Yūsuf al-Ḥiŷŷārī, alarife, al parecer de Guadalajara. No se nos dan más datos sobre él en otras fuentes.

D.12 Penales.

Abū Bakr Muḥammad b.Hišān. ṣāḥib al-madina de Córdoba, en los dias de Abū-l-Walīd b. Yahwar.

Abū Marwān ᶜAbd al-Malik b. Ziyāda Allāh b.Muḍar al-Tamīmī al-Tubnī. Asesinado por una de sus mujeres, con complicidad de toda la familia, debió ser un personaje de rango, pues el mismo Ibn Yahwar se interesa por su asesinato. Fue hombre de letras y ciencia.

D.13 Penales.

Sarrāŷ al-Dawla Abū ᶜAmr ᶜAbbād b. al-Muᶜtamid, hijo mayor del rey al-Muᶜtamid, gobernador de Córdoba.

Muḥammad b. Yazīd, ṣāḥib al-madina, Visir y ṣāḥib al-madina de Córdoba, hacia el año 460/1068.

Mugīṯ b. Muḥammad b. Yūnis, visir de Córdoba. Murió en Sevilla el año 469/1076.

Fuṭays b. ᶜĪsā b. Fuṭays, de una familia destacada de al-Andalus, que ocupó siempre importantes puestos en la administración. De él personalmente no sabemos más que lo que nos dice el texto.

Los mušāwar del caso son:

1. ᶜAbd Allāh b.Muḥammad b. ᶜAbbās.

2. ᶜAbd al-Raḥmān b. Sawwār.

3. ᶜAlī b. Muḥammad.

4. Muḥammad b. Faraŷ.

5. ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad b. Adham.

Sarrāŷ b. ᶜAbd Allāh b.Muḥammad Abū-l-Qāsim, fue cadí de Córdoba desde el año 448/1057 hasta su muerte el año 456/1064. Había sido mušāwar anteriormente.

D.4 Ḥisba.

Abū Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Bišr. Cadí de Córdoba con los ḥammudīes, desde el año 414/1023 al año 419/1028.

Yūnis b. ᶜAbd Allāh b. Mugīṯ conocido por Ibn al-ṣaffār. Fue cadí de Badajoz, después lo fue en la aljama de Medina Zahara, llevanda a la vez su cargo en la Šūra, a continuación fue ṣāḥib al-radd, sustituyendo a Ibn ḏakwān, finalmente fue cadí y ṣāḥib al-ṣalā en Córdoba, siendo depuesto, y más tarde reelegido por

Hisām III(420/1029-422/1031).

Abū ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Ra'ūf, ṣāḥib al-mazālim de Córdoba el año 409.

Hišām b.Muḥammad b. ᶜAbd al-Malik al-Muᶜtad bi-llāh. Hišām III(420/1029-422/1031).

Los muftíes del caso son:

1. Abū Ayūb b. Ayūb al-Ḥaddād.
2. Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Daḥūn.
3. Abū-l-Walīd al-Layṯ b. Ḥurayš.
4. Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b.Saᶜīd b.al-Šaqqāq.
5. ᶜAbd al-Raḥmān b.Muḥammad.

D.17 Sa'īd b.Muḥammad b.al-Salīm. Fue ḥāŷib del Emir 'Abd Allāh, después de haber sido el encargado del zoco.Murió el año 302/913.

NOTAS:

1.España musulmana,p.90-4.

2.R.ARIE:**España musulmana**,pp.95-6.

3.R.ARIE:España musulmana,p.100.

4.Histoire,III,pp.144-6.

5.R.ARIE:España musulmana, p.100.

6.En este apartado seguimos el apartado sobre Ḥisba de su España musulmana,pp.101-5.

7.El señor del zoco,p.373.

8.El señor del zoco,p.406.

CAPITULO IV

OBJETIVO DE LA OBRA

4.Objetivos de la obra.

Los objetivos de la obra son:

Didáctico.

Crítico jurídico.

Crítico social y político.

Creación jurídica.

Ibn Sahl escribió su obra al final de su vida como resultado de su gran experiencia en la profesión. Sus miras al escribir la obra eran amplias, era consciente del mal estado de la jurisprudencia en al-Andalus, y escribió pensando en contribuir con su labor a la regeneración del proceder jurídico de al-Andalus, enseñando y formando a las nuevas generaciones.

Su obra, por otra parte, serviría de base a la jurisprudencia posterior; jurísta de altura, Ibn Sahl sabe elegir cuestiones polémicas y de gran vigencia en

su tiempo y en el porvenir, ofreciendo una labor crítica de inigualable calidad.

Así, cita las autoridades jurídicas que fundamentan una opinión, una argumentación, suya o de otros muftíes, o critica duramente el mal proceder de jueces y muftíes.

Ejemplos de su labor crítica son:

En ocasiones, precisa lo que quedó sin precisar en algún caso de los Aḥkām de Ibn Ziyād u otros:

"Esta resolución de dar permiso sin más, a éstos que se reunen en la mezquita, no es correcta en absoluto. Sólo está permitido cuando, entre ellos, haya quien sea de inteligencia probada, del mismo modo que lo ha de ser su ciencia y su religión..."[1].

En apoyo de esta opinión cita a Abu-l-Bujturī que relata cómo ᶜAlī b. Abī Ṭālib examinaba a la gente que enseñaba en las mezquitas.

En otros momentos la crítica es más agria:

"Esta respuesta sobre el muchacho que se convirtió al Islam, estándose dudoso de su madurez, renegando después, y no se le obliga al Islam salvo con amenaza y cárcel, unos días, es una respuestas débil que demuestra la ignorancia de quien la dió"[2].

Apoya su crítica con citas de Saḥnūn, Ibn al-Qāsim, Ašhab, ʿAbd al-Mālik y al-Mugīra.

Su crítica puramente jurídica aparece en varios documentos[3], matiza, se opone o afirma la opinión de los juristas, pero siempre que la crítica es de embergadura, lo cual ocurre la mayoría de las veces, cita las fuentes jurídicas en que basa su opinión.

En muchos casos lo que hace es prácticamente invalidar la fetua, como ocurre en D.4,10, de ḏimmīes y D.10,13, de Medicina.

Ibn Sahl cita autoridades jurídicas para oponerse a la fetua, ocupando la crítica más que la fetua misma.

En D.1.Medicina[4] Ibn Sahl hace una dura crítica al cadí que ha decretado en base al testimonio de una mujer sola. En primer lugar porque el testimonio de una mujer no es considerado como tal, en segundo lugar porque son necesarios más de un tstimonio para decretar, además la mujer había dicho "es un defecto por el que se debe devolver". Ibn Sahl arremete violentamente:

"pues la mujer llega a ser en este caso la testigo, la médico y la muftí".

En D.2.Medicina[5] ocurre igual, los médicos dan un testimonio erróneo al declarar que era un defecto por el que se debía devolver la esclava. Ibn Sahl critica este proceder pues la devolución la debe decretar el cadí según los testimonios que se dieron, pero es incorrecto que lo mencione el testigo.

En este caso critica más al muftí que presencia la sesión, Ibn Lubaba, que al cadí, ya que de él es la

responsabilidad de advertir al juez de los errores.

Hasta caer en la parodia critica Ibn Sahl la ignorancia de los alfaquíes: Un alfaquí dictaminó que se ha de preguntar a los testigos si se ha de devolver y si así dijera se devolvería.

Continua la crítica de Ibn Sahl hasta acabar diciendo que fetua como esa no es fetua.

La misma crítica hace Ibn Sahl en D.5 Medicina[6] por lo que exclama:

"!Si continua tal ignorancia en nuestros días, y lo que queda de buen orden y buenos alfaquíes y personalidades, como los que se requieren en este nuestro tiempo, desaparecen, esta capa social adquirirá grado!".

A continuación redacta el modelo de testimonio que ha de darse.

En otras ocasiones no hace más que apuntar la posible divergencia sobre el tema :"Tengo algunas consideraciones, ponderadlo"[7].

Una de las críticas políticas más duras de la obra se hallan en D.3 de Ḥisba:

"Nuestros gobernadores prefieren y se inclinan por sus validos, aunque sean ignorantes, y se alejan de quienes no lo quieren[8]".

En D 4.Ḥisba nos muestra las intrigas de los alfaquíes hasta hacer destituir al cadí Ibn Bišir, critíca con acritud a estos alfaquíes:

"la cortedad abunda y la eminencia escasea".

Copia la respuesta de Ibn ᶜAttāb en contra de estos alfaquíes, pues el hecho acaeció siendo aún discípulo de Ibn ᶜAttāb.

O bien hace una crítica benévola porque concuerda con la opinión del jurísta:

"Puso su esfuerzo Abū Ibrāhīm en la explicación y consejo a los musulmanes, aunque hubo parte de sus palabras que se oponen a algunos fundamentos(aṣl) y en otra diverge[9].

Cuando es necesario concreta citando la norma con que se procede:

"Los testimonios sobre herejía (...) cuando fueron abundantes los testigos probos, no hay provecho en la interpelación".

"La interpelación en materia de bienes es el principio en el que están de acuerdo ulemas y ḥukkām"[10].

Los documentos relativos a derecho penal no son muy criticados por Ibn Sahl, en su mayoría proceden de

los Aḥkām de Ibn Ziyād, quizás no haya mucho que objetar por ser materia menos propicia a objecciones y estar los casos más rigurosamente fijados.

Tan solo en D.13 y 16 interviene Ibn Sahl con su criterio crítico citando opiniones de otros jurístas de forma profusa.

En D.16 Ibn Sahl es el muftí, está de acuerdo con la opinión de su compañero, pero su propia opinión la fundamenta con citas de autoridades jurídicas, en este caso se trata de **al-Mudawwana** y de los **Nawāzil** de Ibn Dinār.

En D.17. encuentra un fallo en la fetua:

"Callaron en sus respuestas el decreto sobre el pago de lo que saquearon"[11]. Citando a continuación a Ibn Ḥabīb, y otros, que avalarían su opinión.

En D.19.Ibn Sahl detecta una incursión del šāfiᶜīsmo, Ibn ᶜUbayd Allāh dictamina según la opinión de Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam, el egípcio. Pero está

seguro que si el mufti hubiera conocido la opinión de Ibn al-Qāsim habría elegido ésta.

Con intención didáctica y como autor jurídico serio que es Ibn Sahl cita en D.5.Ḥisba dònde se halla el hadiz de Ibn al-Jaṭṭāb sobre la prohibición de la navegación.

Otras veces la crítica va contra los muftíes que citan sin saber dónde se halla la cita, es el caso de D-10. de Ḥisba, y de D.24.Mezquitas y viviendas.

En D.17 de Ḥisba considera necesario introducir la biografía de los muftíes y jurístas que cita, en un intento de dejar claro la superioridad de Aṣbag ante la crítica que de él hace Ibn Gālib.

Es evidente su poco aprecio a Ibn Lubāba, también lo hemos visto en D.2 Medicina.

En ocasiones el mismo Ibn Sahl plantea la cuestión, este es el caso de 6B.Ḥisba donde pregunta:

¿se indemniza la agresión de un animal a un hombre?

Igual ocurre con la cuestión del cambio de pesas en al-Andalus que plantea en D.1.de Ḥisba.

Completa a sus maestros. En D.18 de Ḥisba completa la fetua que le dieron a él sus maestros Ibn ʿAttāb e Ibn Al-Qaṭṭān.

En D.21.Mezquitas y viviendas[12], Ibn Sahl quiere dejar claro algo que no ha quedado claro en la fetua, precisa diciendo que el daño es acreedor si pasan 10 años, y añade que lo es más si está presente el perjudicado y calla.

A veces resume de forma que lo que presenta sea un texto adecuado para los estudiosos, y para ello resume las cuestiones, las opiniones de los jurístas[13].

En D.21.Meezquitas y viviendas[14] expone los casos en los que no hay excusa por ignorancia de motus propius, pues su maestro Ibn ʿAttāb, de quien recoge la fetua, no lo hace.

Su intención didáctica está expresa:

"A no ser por la esperanza de que sea esto enseñanza para quien lea estas cuestiones y estudie estos **nawāzil**, lo habría dejado[15]"

También lo afirma cuando escribe en D.5.Medicina el formulario del testimonio:

"Puse este modelo de formulario con el deseo de enseñar, y queriendo ayudar a que se entienda lo que pueda estar confuso y deformado, al respecto, en esta técnica judicial"[16].

Investigador nato, antes de dar respuesta reune las distintas transmisiones sobre el tema. A veces su recopilación en apoyo de la fetua es más larga que la fetua misma, reconociendo que no sigue escribiendo execrando alargarse[17].

Finalmente, hay que decir que la idea regenerador en Ibn Sahl va más allá de lo meramente jurídico, vemos en los documentos sobre Herejes la preocupación de poner fín al virus que amenazaba con la estabilidad política, social y religiosa de al-Andalus, las sectas.

De igual modo, su postura ante los no musulmanes es rígida y estrícta, como podemos ver en D. 8,9,11 de dimmies.

3. Las autoridades jurídicas citadas por Ibn Sahl: *al-Istidlāl*.

Ibn Sahl recopila todas las opiniones de los grandes jurístas sobre un tema antes de dar una fetua o antes de hacer la crítica de una fetua.

Aquí vamos a señalar cuáles son esos grandes juristas que influyen sobre la jurisprudencia de al-Andalus y que conforman los puntos neurálgicos de la ciencia religiosa y el derecho en el mundo islámico.

Los centros desde donde irradia el derecho hacia todo el mundo islámico son Medina, Egipto y Qayrawān.

Observamos la influencia de la escuela de los sirios, de al-'Awzāᶜī, antes de implantarse la escuela de Mālik, lo cual está documentado en el caso D.1.Mezquitas y viviendas.

De entre los juristas de Medina Ibn Sahl cita: Mālik, Muṭarrif, Ibn al-Māŷišūn, al-Mugīra, Ibn Kanāna.

De entre los juristas egípcios cita:

Ibn al-Qāsim, Ašhab, Aṣbag, Ibn Wahb, Ibn Mawāz.

De entre los jurístas de Qayrawān cita:

Saḥnūn, Ibn Saḥnūn, Ibn Abī Zayd.

Como es lógico, cita a las autoridades de al-Andalus:

Ibn Ḥabīb, al-ᶜUtbī, ᶜĪsā b. Dinār, Ibn Abī Zamanīn, Ibn Mazīn, Ibn Nāfiᶜ, Ibn al-Ḥāriṯ, Faḍl, Ibn Zarb. Además de sus tres maestros IbnᶜAttāb, Ibn Al-Qaṭṭān, Ibn Mālik, y otros.

Interesante es la predilección que tiene Ibn Sahl por Aṣbag, a quien defiende en D.17 Ḥisba por la polémica surgida en al-Andalus y suscitada por Ibn Gālib.

Las obras que más cita se citan en la obra y por el mismo Ibn Sahl son:

En primer lugar, **al-Mudawwana** también llamada Nawāzil de Saḥnūn, citada unas sesenta veces.

La segunda obra mencionada el mayor número de veces, unas veinte veces, es **al-Wāḍiḥḥa** de Ibn Ḥabīb, citada también como **Kitāb** de Ibn Ḥabīb o como **Aḥkām** de Ibn Ḥabīb.

Le sigue **Al-ᶜUtbiyya**, citada unas quince veces, y bajo el epígrafe **al-Mustajraŷa** se cita unas seis veces.

A continuación **Al-Mawāziyya**, también llamada **Kitāb** de Ibn Mawāz, citada unas seis veces.

Otras obras mencionadas son **al-Mujṭaliṭa**, citado unas cinco veces; **al-Maŷmūᶜ**, citado unas tres veces, al igual que **Tafsīr** de Ibn Mazīn.

Dos veces se citan **Nawāzil** de Aṣbag, al-Ṯāmaniyya de Ibn Zayd, **Waṯā'iq** de Ibn Sa^cīd al-Mulawwan, k.al-**Tafrī^c** de Ibn al-Yallāb. Una sola vez se citan Nawāzil de Ibn Dinār, **al-Mabsūṭa** de Ibn Ḥabīb, al-Nawādir de al-Mugīra, **al-Mabsūṭ**, **Kitāb** de Ibn Ḥāriṯ, Kitāb al-Ŷawāb,**Muntajab**, **Nawādir** de Ibn Zayd, al-Risāla y Mujtaṣar de Ibn Zayd, **al-Maŷmū^c**.

Otras obras mencionadas son **al-Muwṭṭa'** de Mālik, Nawāzil de Ibn Kanāna.

El Corán y el hadiz también están presentes en la obra, en concreto en las argumentaciones de Ibn Sahl, así como autores de los primeros tiempos del Islam, como Abū-l-Bujturī.

Hay que señalar el escaso número de veces en que se cita **al-Muwaṭṭa'**, sin embargo su autor, Mālik, podríamos decir, que junto con Saḥnūn, es el autor más citado.

Otro jurista muy citado, aunque no se cita su obra, al-Jiṣṣāl, es Ibn Zarb.

Podemos observar que la jurisprudencia de al-Andalus era efectivamente una jurisprudencia de masā'il, constituyendo sus obras básicas **al-Mudawwana** de Saḥnūn, **al-Wāḍiḥḥa** de Ibn Ḥabīb y **al-ᶜUtbiyya.** Siendo el resto de la obras, también, obras de casuística jurídica, casos excepcionales y **nawāzil.**

El famoso jurísta andalusí Ibn Dinār es muy citado, sin embargo, creemos que se citan sus palabras desde estas obras mencionadas, no de una obra suya directamente, si bien en ocasiones no estamos segura de que así sea.

NOTAS:

1.D4.Mezquitas y viviendas,p.23 trad.

2.D.1. Dimmīes,p.150 trad.

3.D.21 Mezquitas y viviendas, p.118 trad.

4.pp.211-3trad.

5.pp.217-22 trad.

6.p.235 trad.

7.p.243 trad.

8.p.427 trad..

9.D.2.Herejes p.323 trad.

10.p.324 trad.

11.p.393 trad.

12.p.113 trad.

13.D.4.dimmies,p.164 trad.

14.p.122 trad.

15.p.222 trad.

16.p.237 trad.

17.p.177 trad.,p.409 trad., p.195-8 trad, 265-72, 517-22 trad., p.182 trad., p.391.

CAPITULO V

VALOR DE LA OBRA

La obra de Ibn Sahl en autores posteriores.

La obra de Ibn Sahl no ha dejado de utilizarse desde el momento en que la escribió allá por el año 473/1073.

La primera copia manuscrita que se conserva de su obra, como ya se ha mencionado, se remonta al año 521/1127, que a su vez fue copiada en Ceuta hacia el año 480 de uno de los discípulos de Ibn Sahl, Abu Isḥāq al-Fās y las dos últimas copias que se tienen datan de los años 1175/1761 y 1183/1767, lo que demuestra el interés de la obra para la posteridad.

Abu Bakr Ibn ᶜArabī en K.al-Qawāṣim wa-l-ᶜAwāṣim dice que la obra de Ibn Sahl era estudiada por los jóvenes junto a al-Muwaṭṭa', al-Mudawwana, los Waṯā'iq de Ibn ᶜAṭṭār[1].

Tenemos referencia por al-Nuaᶜymī, uno de los

editores de al-Aḥkām al-Kubrà, que Hišām b.ᶜAbd Allāh b. al-Azdī Abū-l-Walīd(m.606/1209) usó la obra como referencia de autoridad y lo menciona en su obra al-Mufīd li-liḤukkām[2]

Ibn Rušd en su obra al-Fatāwa hace un amplio uso de la obra de nuestro autor[3].

El autor egípcio del siglo XIII Ibn Taymiyya cita a nuestro autor en relación al tema de la penalización monetaria, que trata D.1 Ḥisba, en su obra al-Ḥisba wa mas'uliyya al-ḥukūma al-islamiyya[4]. En su obra al-Ṣārim[5] recoge el caso de la mártir de Córdoba de nuestro documento D.9 Ḏimmīes, pero no podemos asegurar que lo tomase de nuestro autor, porque no lo cita, y ese mismo documento, si bien más resumido, lo recoge también el cadí ᶜIyāḍ en su K.al-Šifā'.

Mayor importancia tiene la obra de Ibn Sahl en relación a Tabṣirat al-Ḥukkām[6] de Ibn Farḥūn, el cual recoge documentos enteros de Ibn Sahl, como es el caso

de los documentos de penales[7], que están practicamente todos ellos recogidos, asimismo D.1,3 Herejes[8], D.1 Medicina[9], D.13, 21 Viviendas y mezquitas[10],D.8 D̲immīes[11], además de otras muchas cuestiones no recogidas en nuestra edición[12], y citas resumidas de la opinión de Ibn Sahl, repitiendo en muchas ocasiones los temas, por tener doble vertiente temática o ser apropiado a la ocasión.

La obra al margen de la Ṭabṣirat al-Ḥukkām, ᶜIqd al-munaẓẓām de Ibn Salmūn, también recoge opiniones de Ibn Sahl, si bien no ha sido tan exaustivo nuestra estudio en ella y solo hemos hallado a Ibn Sahl en tres lugares[13].

Al-Wanšarīsī, autor magrebí del s.XV, también hace un uso exaustivo de la obra en su K.al-Miᶜyār[14], donde como Ibn Farḥūn, recoge documentos enteros, como D.1,2 de Herejes[15], D.9,11 D̲immīes[16] y D.8 de este mismo volumen[17],D.6,9,21,24 Mezquitas y viviendas[18],D.18 Ḥisba[19], entre otros, y resume o cita

simplemente la opinión de Ibn Sahl.

De lo más famoso de Ibn Sahl que ha sido conocido a través de la obra de al-Wanšarīsī es el tratado sobre las magistraturas en al-Andalus, que se halla tanto al comienzo de la obra de Ibn Sahl como al comienzo de la de este autor magrebí. Se hizo famosa por la obra:

GAUDEFROY- DEMOMBYNES, BRUNO: **Le livre des magistratures de al-Wanšarīsī**[20], donde se recogía esta parte.

Otro autor que ha publicado algunos textos de Ibn Sahl recogidos en la obra de al-Wanšarīsī es E.Amar en el vol.XII de **Archives Marocaines**[21].

Ibn Sahl en la bibliografía occidental.

Levi-Provençal fue el primer orientalista, de quien tenemos noticia, interesado por la obra, pues tuvo la intención de acometer su edición. Si bien no lo hizo sí que aprovechó el máximo de la lectura de sus manuscritos, como da fe de ello su obra **Histoire de l'Espagne musulmane**[22]. En su tomo III lo cita en más de veinte ocasiones[23], y en todas ellas haciendo referencia a los casos que, tras este estudio de los textos editados, puedo decir son los más interesantes de la obra.

Hace referencia a D.6,7,11,13, de Dimmīes, y dentro del mismo tema escribió un artículo relativo al caso del martirologio de una cristiana (D.9 Dimmīes) y la propaganda šīcī en al-Andalus(D.3 Herejes). Hace referencia a D.8,13 y 14 Medicina, en relación con los precios, D.4 de Ḥisba, del que indicamos su especial

interes en relación con la recaudación de impuestos, D.1 Mezquitas y vivienda, etc.

Como es natural también lo utiliza en la redacción de su tomo V de la España musulmana[24], en Hª de España dirigida por Menendez Pidal.

De esta forma puso al alcance de los estudiosos del tema importantes datos económicos y sociales, que los utilizarían a través de él, o bien recurriendo al ya conocido manuscrito de Rabat, sobre el que había llamado la atención este gran orientalista.

Algunos de los que aprovecharían estos datos son:

VALVE,J.:"España musulmana en el s.XI. Aspectos económicos"Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámicas,1978[25].

ASCHTOR:"Prix et Salaire dans l'Espagne musulmane aux X et XI siécle".Annales, Etudes, Societé, Civilisation,20,1965.[26]

De igual modo, ha sido citada innumerables

veces[27] por P.Chalmeta como fuente para la historia socioeconómica de al-Andalus, principalmente en sus artículos:

"De Economía musulmana:Mise au point"Seminario de Hª Social y Económica.Facultad F.y L. Madrid,1975[28].

"Sources pour l'histoire socio-economique d'al-Andalus" Annales Islamologiques,1984,t.XX[29].

En el mismo sentido este autor reconoce el interés de la obra, tras la utilización como fuente para su tesis doctoral y su obra el Señor del Zoco[30], que ha supuesto un avance en el conocimiento de la ḥisba en al-Andalus. Si bien su aprovechamiento de la obra no fue muy exhaustiva, llegando a afirma[31]r que el iḥtisāb andalusí quizás no fuese más que recursos o apelaciones contra la acción del zabazoque, basándose en D.1 Ḥisba; pero no estamos de acuerdo con ello, pues como queda explicado en el apartado Magistraturas, el almotacén es quien eleva la causa al ṣāḥib Aḥkām al-sūq en D.1 y 2 de Ḥisba, y de ninguna de las formas

podemos pensar que Ibn Sahl no cite el encabezamiento de los documentos donde se vería el recurso contra el zabazoque, el cual en nuestra opinión no es tal, sino que ha de llamarse almotacén.

Otros estudiosos han puesto de manifiesto su valor en relación con otros temas.

Así Mª.I.Fierro ha puesto de relieve el interés de sus documentos sobre herejes y blasfemos en su obra La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya[32]. Así como en el interés que tiene la obra para el conocimiento de las excepciones jurídicas de la escuela mālikī, concretamente sobre los dos ḥākim en caso de divorcio, sobre lo que tiene la autora un artículo[33].

El profesor E.Molina últimamente ha puesto en evidencia el interés de los documentos sobre derecho penal, tema sobre el que hay pocos estudios realizados, en su ponencia que será proximamente públicada en las VII Actas del Coloquio Hispano-Tunesino con el

título "La actitud de los juristas andalusíes en materia de derecho Penal"[34]

Otros trabajos que se hallan sin publicar son:

J.Donohoe ha realizado en 1983 su Memoria de Licenciatura[35] dirigida por P.Chalmeta con el título Derecho Penal Musulmán, en base a un cieto número de documentos sobre el tema.

También fue objeto de mi Memoria de Licenciatura el estudio de algunos documentos sobre mezquitas y viviendas, Memoria de Licenciatura dirigida por E.Molina y presentada el año 1986.

Finalmente, M.Marín ha presentado una ponencia para el congreso del Social Research Center, que tuvo lugar en enero de 1990 en la Escuela de Estudios Arabes de Granada, con el título "Law and Piety: A Cordovan fetwa", en la que hace un buen estudio interpretativo de D.3 Mezquitas y viviendas, estudio que pone de manifiesto la actualidad de algunas de las fetuas.

Valor de la obra.

Levi-Provençal fue el primer orientalista, de quien tenemos noticia, a quien la obra de Ibn Sahl despertó un vivo interés, hasta el punto de querer acometer la edición de la misma.

Señala que esta obra suple, en cierta forma, la falta de archivos, ya que aporta datos inapreciables sobre la vida social de al-Andalus, datos de la vida económica y social casi inexistentes en las obras de los cronista. R.Arié se expresa en el mismo sentido y el Dr.Makki, supervisor de la edición parcial de la obra, nos dice que es uno de los documentos más importantes que se conservan sobre al-Andalus de esta época.

Efectivamente, estos documentos tienen ese valor histórico-social, como documentos fechados que son, o fechables con aproximación, que recogen litigios que tuvieron lugar, la mayoría de ellos, en la ciudad de Córdoba, y algunos de ellos en Toledo y Baeza.

Son cuadros sociales muy vivos, especialmente aquellos en los que se ve envuelto el propio Ibn Sahl, dándose detalle del color del luto en al-Andalus, de la pequeñez de los espacios concentrados en las ciudades andalusíes, de la actividad del zoco en torno a la mezquita, de la sanidad pública en estos zocos, de la mezquita, caminos y callejones, del valor del espacio aereo, de la inseguridad ciudadana, de las relaciones entre musulmanes y ḏimmíes, del comercio de esclavo, de la introducción de herejías en al-Andalus, de pesas y medidas, de los impuestos, de precios y salarios, etc.

Se nos dan datos de personajes que ocupaban

cargos importantes y que no son recogidos en otras fuentes, así como de la competencia de las magistraturas secundaria y extraordinaria como son el ṣāḥib al-sūq y el ṣāḥib al-mazālim, a lo largo del s.X y XI, así como de la competencia del muḥtasib del s.XI, o ṣāḥib al-sūq del s.X. Siendo esta obra fundamental para un estudio de estas magistraturas y cargos, y de sus competencias.

Desde el punto de vista jurídico la obra tiene diferentes aspectos por los que se considera de valor ésta.

Para la reconstrucción de la historia jurídica de al-Andalus es fundamental, en cuanto que recoge citas de obras ya perdidas, al igual que nos da noticia de la existencia de otras desconocidas.

Desde una perspectiva jurídica exclusivamente hay que destacar su valor como obra base para la jurisprudencia posterior, además de haber servido de

libro base para la formación de nuevos juristas. La finalidad didáctica y regeneradora del proceder de los jueces y muftíes en al-Andalus quedan ampliamente recogida en la obra.

Labor importante del propio Ibn Sahl en la obra es, además de criticar el proceder de los muftíes, sobre todo de Ibn Lubāba, el documentar la opinión de éstos, o bien la suya propia, con la recopilación de las diferentes opiniones de las autoridades jurídicas que le habían precedido, y que se hallan en los libros de la escuela.

Esta labor de fundamentación jurídica hacen a su obra apreciable aún en nuestros días, y nos hace creer que en Ibn Sahl el famoso **taqlīd** andalusí no es tan riguroso e irracional como en otros ulemas de su época.

Los documentos nos aportan datos sobre el proceso musulmán y todo su aparato de pruebas y alegaciones. Ya hemos hecho referencia a la competencia

de las magistraturas con anterioridad.

Su valor toponímico es digno de destacar, sobre todo en lo que se refiere a la toponimia de la ciudad de Córdoba, para lo que ha sido aprovechada la obra por el Dr.Jallāf en la composición de su libro **Qurṭuba al-Islāmiyya**.

La toponimia mayor también es de interés, dándonos noticia de algunos topónimos que no ha podido identificarse.

El valor léxico es indudable, como es el caso del calco ligüistico del latín can, para referirse al término arquitectónico así llamado, con el vocablo árabe **kalb/aklib**, o la denominación al terrado con la palabra latina arabizada **tars**, por lo que se observa el trasvase de términos del latín al árabe.

Otros vocablos son árabes exclusivamente de al-Andalus, como **ᶜarṣa**, jardín, jardín de árboles frutales. De algunos no hemos podido encontrar una

traducción muy precisa, es el caso de **gurāb**, término traducido por salientes de una construcción, pero que puede tener un significado más preciso.

Los términos técnicos jurídicos también son de interés, si bien habría que precisar más en algunos y darles una traducción verdaderamente técnica, de forma que pudieran incorporarse a un diccionario de términos jurídicos de lo que tan necesitados estamos.

CONCLUSIONES.

La obra de Ibn Sahl recoge documentos de los s.X y XI, muchos de ellos fechados y otros a los que se les puede dar una fecha aproximada, lo que nos permite conocer datos históricos, sociales y económicos de esta época. La obra, por otra parte, es un fiel reflejo, dentro de lo que lo permite una obra jurídica, de la biografía del autor, la cual encarna a su vez los avatares políticos e inestabilidad de la época.

El género de la obra es el género **nāwazil**, es decir, fetuas sobre casos reales y concretos, que ,al parecer, sientan precedente.

La estructura de los documentos es la típica de la fetua, si bien la petición de la fetua procede del cadí que la dirige a la **šūrà**, apareciendo, en muchos documentos, la sentencia del cadí, en base a la fetua,

y, en ocasiones, la ejecución de la sentencia.

La obra tiene un objetivo didáctico, regenerador de la práctica jurídica andalusí, además de un objetivo esencialmente jurídico, en cuanto que sirve de base a la jurisprudencia posterior. La labor crítica de Ibn Sahl, comprende la crítica político-social y jurídica. En esta última desarrolla una amplia labor, fundamentando la opinión de los muftíes y la suya propia, ya sea dada como fetua o como crítica a la fetua, citando las opiniones de las autoridades jurídicas precedentes(istidlāl).

Según la obra de Ibn Sahl podemos deducir que la función o cargo del ṣāḥib al-sūq en el s.X coincide con la del muḥtasib del s.XI, y sería una función edílica principalmente, denominándose ṣāḥib aḥkām al-sūq en el s.XI a una magistratura secundaria con funciones judiciales.

Del mismo modo, observamos el cambio operado en la magistratura de **mazālim**, que en el s.X era competencia exclusiva del Emir, mientras que en el s.XI hay un funcionario al frente de la magistratura, siendo su competencia menor, al parecer, que la del tribunal de **mazālim** del s.X.

La obra aporta datos sobre el proceso islámico, alegatos, pruebas, recursos al tribunal de las injusticias,etc.; por ejemplo, un litigio por defecto en el esclavo, en el que se pretende la devolución de éste, necesita el informe-testimonio de los médicos y vendedores de esclavos.

En el proceso de herejes se puede dictaminar sin interpelación al acusado si hubiese una gran cantida de testimonios(**istifāḍa**), pero no puede procederse así en caso de litigio de bienes.

La obra también aporta datos sobre personajes que ocupan cargos importantes, no recogidos en otras fuentes.

Tiene un indudable valor léxico y toponímico.

Fiel reflejo del carácter del autor, se revela a través de la crítica de éste, en la obra, una fuerte personalidad y descontento ante la situación política de la época y el papel de los ulemas, es por ello que no nos sorprende su azarosa vida, huyendo de Toledo por desavenencias con el cadí, de Sevilla, del Norte de Africa, por motivos desconocidos, hasta ir a parar a Granada donde conspiraría para entregarla a los almorávides, en busca de una reforma espiritual islámica, que tampoco lo asimiló.

NOTAS:

1.IBN FARHŪN:Dibāŷ p.

2.nºAdd.9524 del British Museum.

3. Ed.Dār al-Garb al-Islāmī,1987. T.I.pp.168,284,291,292,540,600,601,673,709,791. T.II.pp.1278,1311,1327,1337,1339,1488,1603,1605.

4.Ed.Dār al-Šaᶜb,1976,p.64.

5.Ed.Cairo sin fecha, p.471.

6.Ed.Cairo.

7.T.II:pp.112,113,164,166,189.

8.T.II.pp.29,193.

9.T.II.p.72.

10. T.II.pp.167,254.

11.T.II.p.11.

12.T.I:pp.12,13,21,38,40,41,55,56,66,68,70,77,78,96,109,112,118,119,122,124,125,132,133,135,134,139,142,144,149,15

1.154,155,156,161,178,195,202,203,207,215,259,260,263,265,269,282,284,292.

T.II:pp.3,7,10,11,17,18,28,29,44,54,58,62,65,66,71,73,77,92,99,102,111,113,114,116,117,118,120,121,122,124,144,152,153,156,157,161,163,167,189,193,197,209,213.214,265-6.

13.pp.181,273,281.

14.Ed.Rabat. Veanse los indices de la la obra, s.v.Ibn Sahl.

15.T.II:pp.331-40.

16.T.II:pp.344-5,251.

17.T.VII:p.59.

18.T.IX:pp.27,30.29,42-6.

19.T.IX:p.33.

20.Rabat,1937,pp.18,24,29,30,44,91,92,94.

21.Fue editado el año 1908.Recoge D.15 Dimmíes en p.327. Un resumen de D.2 Herejes en pp.312-3.

22.Ed.Maisonneuve.París,1953.

23.pp.116,124,125,126,128,144,154,220,224,226,230,241,242,259,269,274,333,386,406,434,460,461.

24.pp.266,146.

25.p.204

26.pp.669,672,674-5.

27.Además de los artículos que se citarán, P.Chalmeta cita a Ibn Sahl como fuente para la historia socio-económica en HªGeneral de España y America, Ed.Rialp , en el volumen denominado El fallido intento de un estado hispano-musulmán, que es el T.III, en p.483.

28.p.663-693.

29.pp.1-14.

30.pp.18,181,184,193,308,317,384,388-94,448,453,639.

31.El Señor del zoco,pp.393-4.

32.I.H.A.C.1987,pp.149-55.

33. "Los malikíes de al-Andalus y los 2 árbitros" Al-Qanṭara,VI,pp.79-99.

34.Febrero,1989.

35.He de agradecer a la autora su permiso para consultar este trabajo.

INDICES

TERMINOS

JURIDICOS

TEMINOLOGIA JURIDICA

ᶜadāla	probidad.
ᶜaddala	declarar probo a alguien.
ᶜalà al-galba	a la fuerza.
ᶜamd	con premeditación.
ᶜamila ᶜalà	proceder con.
ᶜāqaba	castigar.
ᶜaqala	comprender, alcanzar el uso de razón.
ᶜaqd istirᶜā'	acta de caución.
ᶜāqila	parentela.
ᶜawal	apoyo.
ᶜayaza	mostrarse incapaz de presentar la prueba, forclusión.
ᶜayn	objeto.
ṭaᶜn	injuriar, maldecir.
ṭahāra	pureza.
ṭalab	demanda.
ṭālaba bi	demandar; requerir.
ṭālib	demandante.
ṭay	pliego.
aṣl	principio jurídico, fundamento.
addà	demandar.
adraŷa	adjuntar.
aftà	dictamina, da una fetua.
ahdara damm	matar.
ahl al-warᶜ	gente de escrúpulos, muy piadosos.
ahl al-ᶜunwa	pueblos vencidos a la fuerza por el Islam.
ahl al-baṣr	expertos.
ahl al-kabā'ir	pecadores graves, desobedientes a Dios.
ahl al-bidaᶜ	herejes.

ahl al-Ahwā'	librepensadores.
ajada bi	adoptar.
akrah ᶜalà al-Islam	se obliga a entrar en el Islam.
al-ṣalāt al-fa'ita	oración cuya hora pasó.
al-madjal ilay-hi	lo que se debe hacer.
al-munᶜaqid fī-hi	el contratado.
al-muqawam fī-hi	el objeto de litigio.
al-muqirr la-hu	a quien se declara algo a su favor.
amāna	seguridad.
anfada	hacer ejecutar.
aqman	más merecedores.
arbāb al-bayān	expertos.
adkar	amonestar.
aŷŷala	dar plazos.
baᶜīd al-gayba	de larga ausencia.
bāṭin	tácito, oculto.
barā'	exonerar.
bayna ẓuhrānay-him	bajo su potestad.
bayyina	prueba; testigos que constituyen prueba.
bi-l-batt	definitivamente,terminantemente.
bi-maḥḍar	en presencia de.
bi-yadī-hi	bajo su potestad.
bitāqa	cédula, tarjeta.
bulūg	mayoría de edad.
daᶜawà	demanda.
dabb	defensa.
dafaᶜ	defensa.
dahaba ilà	opinar.
ḍāl	extraviado.
ḍamān	indemnización; garantía.
ḍaraba al-ᶜanq	pena de muerte.
ḍarb al-āŷāl	dar plazos.
dimma	conciencia.
dīn	débito.

dirra	látigo.
diya	indemnización por sangre.
duʿā'	invocación.
fahima	estudiar.
fallasa	ser insolvente.
fāsid	con defecto, irregularidad, vicio; imperfección de un contrato jurídico.
fasḥ	rescisión, abragación.
fiddān	predio.
fitna	distracción, seducción.
gadīr	inválido.
gāra ʿalà	asaltar.
garama	multar.
garar	peligro y exposición a la muerte.
gayr mulawam	sin demora.
gilla	ingresos; producto de la tierra.
ḥaḍāna	tutoría de menores.
ḥaṭṭ min al-zaman	deprecia su valor.
ḥabasa	hacer bien habús.
ḥadd	pena coránica.
ḥāl bayn wa bayn	obstruir el camino a alguien, usurpar.
ḥalāl	lícito.
ḥamīl	avalísta, garante, que sale fiador.
ḥaqq/ḥuqūq	derecho de usufructo.
ḥarrama damā'u-hum	prohibió matarlos.
ḥāza	poseer; inspeccionar por orden judicial.
ḥazim	firme.

ḥaŷr	incapacidad jurídica para disponer de los bienes.
ḥaŷŷ al-wadāᶜ	peregrinación
ḥiyāza	prescripción adquisitiva; posesión; inspección oficial del objeto de litigio.
ḥukm	decreto.
Ḥulm	pubertad.
ḥuŷŷa	prueba;alegación.
iᶜtadala	ser equilibrado, moderado.
iᶜtiqāl	requisación.
iᶜḏār	interpelación.
iṣṭalaḥa	reconciliarse.
iṭlāq min al-ḥabs	liberar de la prisión
ibtāᶜ	compra.
ibtihāl	plegaria, invocación.
igrām	multa, penalización.
ijtilāl	descuido jurídico.
ikā'	alquiler, renta. Término con uso específico del derecho mālikī.
inṣarama al-āŷāl	cumplen los plazos.
inhà ilà	remitir una conclusión.
inkār	negar(la demanda, etc.)
intahaba	asaltar, saquear, robar.
iqrār	confesión, declaración.
irtidād	apostatar.
irtifāᶜ min al-naẓar	levantar la sesión.
irŷā'al-ḥuŷŷa	dar plazo de apelación.
isqāṭ	invalidación, anulación.
istašhara	se apoya, se ayuda.
istafāḍa	testimonio masivo.
istajlafa	hacer jurar.
istankara	denegar, rechazar.

isti'ṣāla	condena a muerte.
istīʿāb	ser prolíficos.
istibrā'	exoneración.
istidlāl	cita de autoridades jurídicas con que se prueba una argumentación.
istirŷāʿ	devolución.
istitāba	dar la oportunidad de arrepentimiento.
istiḥqāq	reivindicación, adquisición de un derecho.
istiḥsān	ser recomendable.
Id̲ān maʿhūd	llamada a la oración establecida.
iŷāra	salario.
iḥqāq	adquisición de derecho.
iḥtiyāṭ	prevención.
ʿidda	periodo en que la mujer no se puede casar tras haber sido divorciada, para asegurarse de que no está embarazada de su antiguo marido.
ʿiqār	bienes inmuebles.
ʿitq	manumisión.
ʿiyāt̲a	pendencia, corruptela.
ʿid̲āb	tormento.
jat̲t̲	parte, porción.
jāṣama	litigar.
jaṭṭ islāmī	formulario islámico.
jalà sabīl	liberal.
jalf	juramento.
jarāŷ	impuesto sobre las tierras.
jiyār	opción.
kašf	investigar.
kaff ʿan	parar, dejar de.
kallaf	encargar; imponer.
kad̲d̲ab	desmentir.
laṭj	presunción fuerte, semiprueba.

lafīf	populacho.
lagū	juramento en falso.
lawṯ	prueba débil.
luqṭa	objeto encontrado sin que se sepa quien es el propietario.
ma'mūn	de confianza.
mašhūd	testimonio.
maᶜhūd	acordado, pactado.
maṭlūb	demandado.
mabīᶜ	artículo vendido.
manfaᶜa	utilidad, provecho.
maqṭaᶜ al-ḥaqq	puntos concretos del litigio.
marmī	acusado de asesinato.
matāᶜ	enseres.
maẓlūm	víctima de injusticia, oprimido.
min gayr ḥukūma	sin permiso de la autoridad.
muᶜāwaḍa	compensación, dar en cambio.
muᶜtadī ālay-hi	el agredido.
muḍāraba	sociedad en comandita.
muṣaḥḥaf	errado en la lectura.
muāᶜyana	inspección visual.
muddaᶜ ᶜalay-hi	demandado.
muddaᶜī	demandante.
mulid	pendenciero.
muqawwim ᶜalay-hi	demandado.
murāhiq	menor de edad.
mutaṣarrif	subordinado, comisionado.
mutaḥalliqūna	estudiantes de ciencia, asistentes a los círculos de ciencia.
muttaham	reo, acusado con precedentes penales.
muḥākama	proceso.
muḥaribīn	asaltantes de camino.
muŷmal	en suma.
naṣṣ ᶜan	citar textualmente.

naṣīb	parte.
nādira	casos particulares, excepcionales.
nahà ᶜan	prohibir.
nakl	abstención.
naqḍ	destrucción, expoliación.
nasaba ilay-hi	se le atribuye.
nawāfil	oraciones voluntarias.
nawāzil	casos jurídicos nuevo sobre los que se piden fetuas.
naẓar	inspección; consideración; juicio.
nufūd	ejecución.
qaᶜdad	parentesco.
qaḍà la-hu	sentenciar a favor.
qaḍà ᶜalay-hi	" en contra.
qaṭᶜ al-ḍarar	poner fin al daño.
qaṭᶜ ša'qa	condena a muerte.
qāṭiᶜ	terminantemente.
qabḍ	tomar posesión.
qāma ᶜalā	demandar a.
qāma ᶜan	demandar en lugar de.
qāma bi-llayl	hacer oración de noche.
qarḍ	préstamo.
qarīb al-gayba	de corta ausencia.
qasāma	juramento de la parentela del asesinado.
qawama	valorar.
qawd	talión.
qīma	valor.
qirāḍ	sociedad en comandita.
qiyām bi-l-dāmm	demanda de venganza.
radd	revertir, rechazar.
radd qīmat al-ᶜayb	devolución del valor del defecto.
radd al-yamīn	revierte el juramento.
rafaᶜ	presentar la demanda.

ramà	acusación por sangre.
rasm	prescripción; título o comienzo de una prescrípción jurídica.
raŷaᶜ	retractarse.
raŷŷaḥa	determinar la prueba de mayor probidad.
ridda	apostasía.
riqq	esclavitud.
rubᶜ	bienes muebles.
ruŷūᶜ bi qīmat al-ᶜayb	reintegro por el valor del defecto.
sabb	injuriar.
salāba	asalto, robo.
sāqit	no válido,nulo.
ṣalāt al-istisqā'	oración rogativa de lluvias.
ṣabqa	contrato.
ṣadāq	dinero pagado a la novia por el prometido.
ṣadāqa	donación, limosna.
ṣawāb	recto.
ṣawwan	proteger.
ṣulḥ	pacto.
šūrà	consulta.
šāfī	pormenorizado, eficaz.
šahada bi	dar testimonio.
šakwà	queja.
šubha	presunción
šufaᶜa	derecho prioritario de compra.
šuhūd	testigos.
sawṭ	latigazo.
ta'dīb	castigo.
ta'nni	demora.
ta'wīl	exégesis.
tašdīd	reprimenda.
taᶜṭīl	negación de los atributos de Dios.

taʿaddù ʿalà	transgresión.
taṣaffaḏ	examinar.
taṣarruf fi-l-māl	disposición libre de los bienes.
taṣdīq	ratificación.
tabāyuʿ	trato.
tadāwala	transferir.
tadmiyya	delito de sangre.
tafrīṭ	negligencia.
tahaddada	amenazar.
takāfu' al-bayyināt	equivalencia de pruebas.
takfīr	declarar infieles.
tanāzuʿ fī	litigar sobre.
taqaṣṣù	investigación, indagación.
taqabbala	cobrar impuesto.
taqaḥḥum	osadía.
taqlīṣ	oración alzando las manos y la voz.
tāraddu	devolución recíproca.
tarāmà	acusación recíproca de asesinato.
taswīq	comercializar.
tawarruk	proponerse hacer lo contrario de lo que se propone su adversario en el juramento.
tazāhur	evidencia.
taḥakkuma	arbitrariedad.
taẓallama bi	elevar una queja al tribunal de apelación.
taḏkīr al-nās	amonestar a la gente.
ṯabata ʿind	probar ante.
ṯaman	precio.
tūba	arrepentimiento, penitencia.
ʿuhdat al-ṯalāṯ	periodo de 3 días para devolver el esclavo en caso de que tenga defecto.
ʿuqūba	castigo.

ᶜuqūq	rebeldía.
ᶜuḏr	excusa, justificación.
ummahāt al-kitāb	libros bases.
wāᶜiẓ	predicador.
waṣà	encomendar, legal.
wāṣī	tutor.
wakīl	representante, delagado oficial; abogado.
walī	el pariente más agnado del asesinado que pide la venganza. También se refiere al mismo asesinado.
waqafa ᶜalà	recluir; hacer bien habús.
waqafa ᶜan	privar de, retirar de.
wiṣāya	legado.
wikāla	representatividad oficial; abogacía.
ŷāza	ser lícito.
yamīn	juramento.
ŷizya	impuesto de capitación.
yurīd	querer decir.
zaᶜama	pretender, afirmar.
ẓāhir	manifiesto.
zakà	ser declarado probo.
zakāt	azaque.
zinà	adulterio.
zindīq	hereje oculto.

TERMINOS

ESPECIALES

TERMINOLOGIA ESPECIFICA

ʿaṣāda	jamba.
ʿaqd	arco.
ʿarṣa	explanada.
ʿārif	alarife.
ʿataba	umbral; escalón.
ʿayb	defecto.
ʿayyāl	niños.
ʿuqūq	rabioso, furioso.
aṣābiʿ	dedos.
aṣfà ʿalà al-mawt	estar a punto de morir.
al-mudāwī	el paciente.
ama	esclava madre.
andar	molino de viento.
asṭawān	zawán
bahīma	bestia.
bahū	sala.
balāṭ	galería.
balāyà	desgracia.
balga	bestia.
barāṭīl	tipo de insecto.
bizz	lino
buṯra	pústula.
dābba	bestia.
dabbāg	peletero.
dalāl	responsable de los impuestos; corredor de comercio.
ḍarabat rīḥ	parálisis.
ḍirāʿ	braza.
ṣurra	atillo.
darnūk	ropa(algún tipo)
fakk al-asrà	liberar a esclavos.
farš	pavimento; muebles.
fiddān	yugada(4.200'833 m2)

finā/afniya	alrededores de un edificio.
gadīd	quiste.
garāb	pavimento(de dudosa traducción).
gayr nāfiḏa	sin salida.
ḫamāsī	de 5 palmos de altura.
ḥa'iṭ	huerto cercado.
ḥamala	estar embarazada.
ḥanā'	alheña.
yanna	huerto.
ḥufra	fisuras.
ŷuhrā'	ojos satones.
ḥunṭa	grano.
hawā'	espacio aereo sobre una edificación.
iḍmaḥala	perderse.
ihāla	derrame.
in^{c}aqada	ligarse.
iqtaḍḍa	violar, desvirgar.
iḥbāŷ	colmenas.
kalb/aklība	can
kamada	sufrir dolor internamente.
kanīf	letrina.
kawà	abertura, tragaluz.
kay	cauterización.
kīr	fragua.
luṭma	bofetada.
mašaš	callos.
majẓūr	acotado.
mamlūka	esclava.
manŷal	hoz.
mayḍa'a	pila de abluciones.
maŷmū^{c}a	que ha tenido relaciones sexuales.
miṯqāl	metical.
min ŷuhd aṣābi-him	para trabajar.
murra sūdā'	bilis negra.
nakna	mancha.
nasāj	comerciante de esclavos.

qāʿa	perímetro.
qābila	matrona.
qalaʿa	ciudadela, castillo.
qamṭ	junturas.
qarāmīd	tejas.
qawāfil	caravanas.
qusūr	pieles.
qūmis	comes.
qurūḥ galīẓa	úlceras purulentas.
raff	alero
ramka	yegua.
rasg	muñeca, tobillo.
raḥà	molino de agua.
saqà samm	dar de beber veneno.
sarāwīl	zaragüelles.
šaqīqa	Hermana de padre y madre.
šaqqa	ropa de mujer(algún tipo)
šaqqāq	lencero.
šaraṭa al-layl	al filo de la noche.
šaŷŷa	herida en la cabeza.
šibr	palmo.
širŷaba	celosía.
sikkīn aqlām	cuchillo de afilar plumas.
taqwīs	curvatura.
tars	terrado.
ṭūb	ladrillo.
waṣīf	sirviente.
ward	alazán.
yaṭara	enlucidar.
zanqa	callejón.
zuqāq	callejón.

TOPONIMIA

MAYOR

TOPONIMIA MAYOR.

TOPONIMIA

MENOR

TOPONIMIA MENOR.

INDICE DE

PERSONAJES

PERSONAJES DE AL-AḤKĀM AL-KUBRĀ.

ᶜAbd al-Raḥmān b. Saᶜīd. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

ᶜAbbās (Abu-l-) Aḥmad b. Abī Rabīᶜ al-Ilbīrī Aḥmad b. Ayūb (360/970-432/1040). De Elvira, vivió en Córdoba. Cultivó la poesía y viajó a Oriente.
IBN BAŠKUWĀL: al-Ṣila. nº100.

ᶜAbbās (ibn) ᶜAbd Allāh (m.78/697). Primo del Profeta. Fue reconocido por todos su ciencia. En fiqh no había quien le aventajara en su época, ni los mismos califas. Era experto en hadiz.

También destacó en poesía, tafsīr, ḥisba, farīḍa y Corán. Murió en Tā'if.
IBN SAᶜAD: Ṭabaqāt al-Kubrā, 2/365-72.
IBN JALIKĀN: Wafayāt, nº338.

ᶜAbd Al-Mālik b. Ḥawṯara. no hemos encontrado nada sobre este personaje.

ᶜAbd al-Raḥmān b. Bišir b. Garsiyya Abū-l-Muṭarrif conocido por Ibn al-Ḥaṣṣār (m.422/1031)

Cadí de Córdoba. Estuvo en el cadiazgo 12 años y 10 meses.
IBN BAŠKUWĀL: al-Ṣila, nº698.
AL-ḤUMAYḎĪ: Ŷaḏwa, nº588.

ᶜAbd Al-Malik b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Yūnus b. ᶜUbayd Allāh b. Abī Rāfiᶜ. Vease Zawnān.

ᶜAbd Al-Raḥmān. Se trata de ᶜAbd al-Raḥmān III.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,p.7.

ᶜAbd al-Mālik. Vease Ḥabīb(Ibn).

ᶜAbd al-Azīz Yaḥyà b. Muḥammad (m.290/907). Conocido por al-Jarrāz. Mušāwar con ᶜUbayd Allāh b. Yāḥyà. Estudió en al-Andalus, viajando el año 252/866 a Oriente.
Tuvo por maestro en Egipto a Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam y otros.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/p.360 nº12.

ᶜAbd Allāh b. Muḥammad(230-300h.). Emir de al-Andalus, fue sucesor de su hermano al-Munḏir b. Muḥammad. Gobernó desde el año 275/888-333/912. Durante su reinado hubo grandes movimientos separatistas.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷaḏwa,nº13.

ᶜAbd Allāh b. ḥizb Allāh al-Zaksaksī. Quizás sea ᶜAbd Allāh b. Muḥammad, de Valencia, transmitió de Ibn Masarra.
IBN AL-ABBĀR:al-Takmila,nº1925.

ᶜAbd ᶜALLāh b. ᶜabd al-Ḥakam Abū Muḥammad(m191).
Fue el líder de los alfaquíes en Egipto después de Ašhab.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/419-421.

ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar al-Umawī. Quizás sea Ibn ᶜAmr al-Muktib conocido por Ibn Mawhib. De Córdoba.
IBN AL-ABBĀR:Takmila,nº1939.

ᶜAbd Allāh b. ᶜĀmir b. Karīz b. Rabīᶜa b. Ḥabīb b. ᶜAbd Šams b. ᶜAbd Manāf b. Qaṣà al-Qurašī al-ᶜAbšamī. Conquistó Jurāsān, fue wālī de Baṣra bajo el gobierno de ᶜUṯmān y de Muᶜāwiya.
IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà,5/44-9.

ᶜAbd Azīz al-Anṣārī. No hemos encotrado noticia sobre este personaje.

ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜImār(m.392/101). Quizás sea el conocido por Ibn al-Ḥadà. Hombre virtuoso, maestro.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº809.

ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf, de Abū Zahra b. Kilāb b. Marra ᶜAbd al-Kaᶜba. De los primeros que hicieron la hégira. Compañero del Profeta. Murió en Medina el año 32h.
IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà,2/340,3/124-6.

ᶜAbd Allāh b. Muḥammad al-Umawī. Quizás sea Ibn Umayya al-Anṣārī conocido por Ibn Galyūn Abū Muḥammad(372/982). Transmisor fiable.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº727.

ᶜAbd al-Raḥmàn b. Saᶜīd al-Anṣārī. Quizás sea Ibn ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜAbd Allāḥ b. Galyūn al-Jawlānī(m.374/984). De Córdoba.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,803.

ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad. Quizás sea Ibn ᶜĪsà b. Fuṭays b. Aṣbaġ b. Fuṭays b. Sulaymān Abū-l-Muṭarrif. Fue cadí de Córdoba el año 393/1002. Estuvo en el cadiazgo 7 meses aproximadamente.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº682.

ᶜAbd al-Malik b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Yūnis b. ᶜUbayd Allāh b. Rāfiᶜ Abū Marwān se le dice Abū-l-Ḥasan conocido por Zawnān (m.232/846). Mawla del Profeta, sabio en hadiz.Muftí, secretario del cadí de Córdoba Ibrāhīm b. al-ᶜAbbās b. Abī Yaḥyà. Fue cadí en Toledo. Yaḥyà b. Yaḥyà lo admiraba.

ᶜIYĀD:Tartīb, 3/20-1.

ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbbās(m.463/1070) conocido por Ibn al-Dabbāg Abū Muḥammad, estudió con Ibn ᶜAttāb, fue mušāwar en Córdoba junto con el alfaquí Abū ᶜAbd Allāh b. al-Faraŷ.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº617.

ᶜAbd al-Ŷabbār b.Zāhir al-Ṣiqilī. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

ᶜAbd al-Aᶜlà b. Wahb, mawla de Qurayš, de Córdoba, oyó de Yaḥyà b.Yaḥyà. Viajó a Oriente, fue mušāwar junto con Yaḥyà b.Yaḥyà. Murió el año 262.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ, 2/54.

ᶜAbd Allāh (Abū) Muḥammad b. Qāsim b. Masᶜūd al-Qaysī (m.466/1073). De Toledo, alfaquí y muṣāwar, secretario del cadí en esta ciudad.
IBN BAŠKUWĀL: al-Ṣila, nº1198.

ᶜAbd al-Wahhāb b. ᶜAbbās Nāṣiḥ. De Algeciras. Viajó bajo el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān II, el mismo año que viajó Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Mazīn y Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ. Fueron compañeros de viaje. Oyó en Qayrawān a Saḥnūn y en Egipto a Aṣbag. Volvió a al-Andalus y fue cadí de Algeciras.
IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj, nº843.

ᶜAbdūs (Ibn) Muḥammad b. Ibrāhīm b. Bašīr (m.260). De los grandes compañeros de Saḥnūn, imán de su tiempo.

Aḥmad b. Jalf. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Aḥmad b. Rašīq al-Taglabī Aū ᶜUmar (m.446/1054).
Mawla de los Taglabíes. Era de Pechina. Fue miembro de la Šūrā en Almería.
IBN BAŠKUWĀL: al-Ṣila, p.53 nº114.
ᶜIYĀḌ: Tartīb 4/824-5.

Aḥmad b. Mutarrif b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Qāsim conocido por al-Maššāṭ. Hombre virtuoso, mušāwar. Fue ṣāḥib al-ṣalāt en Córdoba después de Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī ʿIsā hasta que murió el año 353/964.
IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj, nº143.

Aḥmad b. Muḥammad b. al-Wālid b. Gānim. No hemos encontrado noticia sobre este personaje.

Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b.Muḥammad b.Bazīᶜ. Quizás sea al-Lajmī, fallecido el año 396/1005).
ALḎAHABĪ:Taḏkirat al-Ḥuffāẓ,nº970.

Aḥmad b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜĪsā. No hemos encontrada nada sobre este personaje.

Aḥmad b. Bayṭar(m.303/916).

Cordobés. Muftí importante, experto en contratos(šurūṭ), consejero en aḥkām y masā'il. Mawla de Yūsuf b. Maṭrūḥ y quizás del emir Muḥammad.
Tuvo por maestro a Ibn Waḍḍāḥ.
IBN AL-fARAḌĪ:Ta'rīj, p.28 nº77.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/28 nº77.

Aḥmad b. Yaḥyà b.Yaḥyà b.Yaḥyà. Transmitió de su tío ᶜUbayd Allāh, fue mušāwar, ḥāfiẓ al-masā'il, murió el año 299h.

Aḥmad Ibn ᶜAbd al-Barr.Cordobés. Mawla de los Banu Omeya. Kuniya Abū ᶜAbd Allāh. Experto en hadiz, tiene un libro de historia en el que se basaron al-Faraḍī y al-Ḍabbī para redactar sus respectivas obras.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº120.
IBN AL-ABBĀR:Al-Hulla,p.51.

Aḥmad b. Muḥammad b. Hassān. Quizàs sea Ibn Jalf b. Abī Ḥuŷayra Abū Bakr, de Córdoba. Alfaquí sabio.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº159.

Aḥmad b. Yaḥyà al-Layṯī(297/909).

Cordobés. Mušāwar de Córdoba en los días del emir ᶜAbd Allāh. De la familia del famoso Yaḥyà b. Yaḥyà.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,p.24 nº61.

Aḥmad b. Qāsim. No hemos encontrado noticia sobre el personaje.

Aḥmad b. Saᶜīd b. Bišir al-Umawī Abū-l-ᶜAbbās. Encargado de los contratos. Era muftí y un gran maestro.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº 198.

Aḥmad b. Muḥammad al-Umawī. Quizás sea uno de estos dos personajes:
Ibn Zakariyā' Abū Bakr, de Córdoba, fallecido el año 362.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº162.
Ibn ᶜabd al-Barra al-Tuŷībī, de Córdoba fallecido el año 363.
IBN AL-FARAḌĪ:ta'rīj,nº163.

Aḥmad b. Jālid b. Yazīd b. Muḥammad b. Sālim b. Sulaymān, conocido por Ibn al- Ŷabbāb, de kuniya Abū ᶜumar. Cordobés, discípulo de Ibn Waḍḍāḥ y otros. Imām en fiqh y hadiz. Murió el año 322/933.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº94.
IBN FARḤŪN: Dibāŷ,1,pp.159-60.
AL-ḌABBĪ:Bugya,nº385.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,pp.121-2, nº205.

ᶜAlī b. Abī Ṭālib. Uno de los primeros seguidores del profeta. Esposo de Fatima, yerno del Profeto. Cuarto Califa, gobernó desde el año 35/655 hasta 40/660 en que murió.
IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-Kubrā, 3/19-40.

ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh al-Ḥiŷarī. Quizás sea ᶜAlī b. ᶜUbayd Allāh al-Bāhilī(m.375/985). De Baena. Alfaquí famoso en ella.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº928.

ᶜAlī b. Ḥafṣ. Quizás sea Ibn ᶜUmar b.ᶜUmar b.Ḥafṣ Abū-l-Ḥasan(m.384/994). De la cora de Elvira.Ḥāfiẓ al-masā'il, encargado de los contratos.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº930.

ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜAbd alᶜAzīz b. Ḥamdīn al-Tagallubī al-Qurṭubī(413-482). Ulema, ḥāfiẓ al-ra'y , mušāwar en Córdoba.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº900.

ᶜAlī(Abū) b. Ḏakwān Ḥasan b. Muḥammad(m.451/1058) Cordobés. Lo nombró cadí de Córdoba Abū-l-Walīd Muḥammad b. Ŷahwar y lo encargó también de los Aḥkām al-Šurṭa y al-Sūq.

No tenía mucha ciencia, pero conocía bien el hadiz.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,p.137 nº312.

ᶜAlī(Abū) al-Ḥasan b. Ayūb al-Ḥaddād al-Anṣārī(m.425) De Córdoba. Ulema en cuestiones(masā'il) y hadiz.

ᶜAmr(Abū) Aḥmad b. ᶜAbd al-Mālik al-Išbīlī Abū ᶜUmar, conocido por Ibn al-MaKwī(m.401/1010).Gran muftí de su tiempo en Córdoba. Fue llamado al cadiazgo en esta ciudad pero se negó a aceptarlo.
IBN BAŠkUWĀL:al-Ṣila nº38.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/176-7.
AL-ḤUMAYḎĪ:ŶaḎwa,nº 231.

ᶜĀmir b. ᶜAmr al-Qurašī. Personaje del siglo VIII, de al-Andalus, tiene un cementerio que llevaba su nombre en Córdoba.
ᶜABD AL-ᶜAZĪZ SĀLIM:Ta'rīj al-muslimīm, p.303.

ᶜĀmir b. ᶜĀmir b. Kulayb Abū Marwān.
Compañero de Hāšim b. ᶜabd al-Azīz. Instigado por éste contra el emir Muḥammad, estuvo en el ejercito del soberano. Culto e ilustrado, cultivó la poesía y letras.
IBN AL-ABBĀR:Al-Ḥulla,1,pp.161-2.
Sobre Hāšim b. ᶜAbd al-Azīz vease LEVI-PROVENÇAL:La España musulmana,IV,pp.188-9, 194-6,198-200.

ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ(m.43). De los compañeros del Profeta que se convirtieron al Islam antes de la conquista de la Meca. Intervino en la conquista de Siria, conquistó Egipto llegando a ser gobernador en ella.
IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-Kubrà,4/254-61,7/493-4.

ᶜArwa b. Yaḥyà b. Mālik b. al-Ḥāriṯ al-Layṯī. Laqab Ibn Adīna.
Alfaquí y muḥaddiṯ. También cultivó la poesía.
IBN QUTAYBA: Šiᶜr wa-l-šuᶜarā',2 nº104.

Aṣbag b. al-Faraŷ b. Saᶜīd b. Nāfiᶜ (225/839).Egípcio, discípulo Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb y Aṣhab.
Discípulos suyo de al-Andalus fueron al-ᶜUtbī, Ibn Ḥabīb e Ibn Waḍḍāḥ.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,p.97.
IBN JALIKĀN: Wafayāt,I,p.240 nº101.

ᶜAttāb (Ibn al-). Su biografía se da como nota en el capítulo de maestros de Ibn Sahl.

Ashab b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Dāwūd Abū ᶜUmar(150/767-204/820)

Discípulo de Mālik y de al-Layṯ. A la muerte de Ibn al-Qāsim, en el año 191/806, asumió la jefatura de la escuela mālikī en Egipto.

Tiene inclinación por seguir su propio criterio, quizás influido por al-Layṯ. Los andalusíes prefirieron seguir a Ibn al-Qāsim.

IBN JALIKĀN:Wafayāt,nº99.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/98.

Aṣbaq b. ᶜAbd al-ᶜAzīz. Quizàs sea al-Umawī Abū-l-Qāsim.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº249.

Aṣbaq b. al-Bīqa o al-Bīga. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

Aṣbaq b. ᶜĪsā al-ᶜAynī. Quizás sea este personaje de Córdoba, jeque venerable.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº252.

Asᶜad b. Zurāra o Saᶜad b. Zurāra b. ᶜAdsb. ᶜUbayd b. Ṯaᶜalaba b. Ganīm b. Mālik.

IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-Kubrà,3/608.

Awzā^c ī (al-) Abū ^c Amr ^c Abd al-Raḥmān b. ^c Amr (88/708-157-773).De Damásco.Imán de los Sirios, fundador de la escuela más antigua del Islam. Se dice que respondió 70.000 cuestiones. Vivió en Beirut.

IBN QUTAYBA:Ma^c ārif,p.249.

IBN SA^c AD:Al-Ṭabaqāt al-Kubrà,II,nº361.

Ayūb b. Sulaymān b. Hāšim b. Ṣāliḥ(m.228/842-301/913)

Vivió en Córdoba, aunque era de origen giennense. Fue mušāwar con Ibn Lubāba, con quien tiene desavenencias.

Fue ṣāḥib al-sūq en la época del emir ^c Abd Allāh. Experto en ra'y y masā'il. Cultivó también poesía, la gramática, la prosodia, la retórica y la astronomía. Destacó en el conocimiento del hadiz y Corán. Tuvo por maestro a al-^c Utbī.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1,p.86 nº267.

AL.ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,p.170 nº314.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1,p.303 nº179.

Baṣra(Abū) al-Gāfarī. Compañero del Profeta, vivió en Egipto y murió en ella.

IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà 7/500.

Badr b. Ismā^c īl.No hemos hallado noticia sobre este personaje.

Badr Mawla Aḥmad b. Jiyyār. No hemos encontrado nada sobre el personaje.

Bakr(Abū) b. Ḥurayš Muḥammad b. al-Layṯ. Quizás sea el hijo del alfaquí al-Layṯ b. Ḥurayš que murió el año 428/1036. Pero no se ha encontrado su biografía.

Bakr(Abū) ᶜAbd Allāh b. ᶜUṯmān b. ᶜĀmir b. ᶜAmr. Sucesor del Profeta.

IBN ḤAŶAR AL-ᶜAŠQALĀNĪ:Al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba, nº4817.

Bakr(Abū) b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAbd Allāh al-Jawlānī. De Qayrawān, jeque de los jeques de su tiempo, junto con su compañero Abū ᶜUmrān al-Fāsī. Había estudiado en Ifriqīya y Egipto y de los jeques de al-Andalus Abū-l-Ašaŷ, Aḥmad b. Qāsim y Abū ᶜUmar al-Bāŷī. Murió el año 432.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/177-8.

Bakr(Abū) b. ᶜAbd al-Raḥmān b.ᶜAbd Allāh al-Jawlānī(m432/1040). De Qayrawān, jeque de los alfaquíes de su tiempo, junto con su compañero Abū Bakr al-Fāsī.

IBN fARḤŪN:Dibāŷ,1/177-8.

Barā'(Ibn al-). No hemos encontrado noticia sobre el personaje.

Barqī(al-) Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Raḥmān b.ᶜAmr b. Abī-l-Fayāḍ(m.245/859). De la gente de Egipto. Transmite de Ašhab y de Ibn Wahb. Transmitieron de él muchos en Egipto. Transmitió de él Yaḥyà b. ᶜUmar.

ᶜIYĀD:Tartīb,3/60.

Bāŷī(al) Muḥammad b. Aḥmad b.ᶜAbd Allāh b.Muḥammad b.ᶜAlī b.Šarīᶜa al-Lajmī Abū ᶜUmar. De Sevilla, imán y alfaquí de su tiempo, reunió el hadiz y el ra'y. Murió alrededor del año 400.

AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,nº323.

Bilāl b. Abū Rabbāḥ Abū ᶜAbd Allāh(m.20/640). Mawla de Abū Bakr. Uno de los primeros en oir al Profeta y de sus más fieles seguidores. Murió en Damasco.
IBN SAᶜAD:**Ṭabaqāt al-kubrā** 3/232-9.
IBN JALIKĀN:**Wafayāt**, 3,p.70.

Buḥturī (Abū-l-) Wahb b.Wahb(m.200/815).
De Medina. Se estableció en Siria. Experto en hadiz. Cadí de Bagdad, bajo el gobierno de Harūn al-Rašīd.
IBN SAᶜAD:**Ṭabaqāt al-Kubrà**, 7/332.
IBN JALIKĀN:**Wafayāt**,nº733.

Daḥūn (Ibn) ᶜAbd Allāh b. Yaḥyā b. Aḥmad al-Umawī Abū Muḥammad(m.431/1039)De Córdoba. De los grandes alfaquíes de su tiempo.Experto en fetua y contratos(**šurūṭ**). Tuvo por maestro a Ibn Zarb.
IBN BAŠKUWĀ:**al-Ṣila**, nº 590.

Ŷurŷ(Ibn) ᶜAbd al-Raḥmān b. Saᶜad Abū-l-Muṭarrif(m.378/988). De Granada, vivió en Córdoba. **Ḥāfiẓ al-masā'il**, gramático. Fue enterrado en el cementerio al-Rabḍ. tuvo por maestro a Ibn Abī Zamanīn. Viajó a Oriente, estudió en Qayrawān.
IBN BAŠKUWĀL:**al-Ṣila**,nº706.

Dīnār(Ibn) Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ŷuhaynī. Transmitió de él Ibn Wahb, Abū Muṣᶜab al-Zuhrī, Muḥammad b. Maslama y otros. Muftí de Medina, junto con Mālik y ᶜAbd al-ᶜAzīz. Murió 182h.
IBN FARḤŪN:**Dibāŷ**,2/155.

Faḍl b. Salama b. Ŷarīr al-Yuhnī Abū Salama(m.319/931).
Estudió en Baena y Elvira. Viajó dos veces fuera de al-Andalus, durante dos años. Hizo un compendio de al-Mudawwana y otro de al-Wāḍīḥa.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/137-8.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1042.

Gālib(Ibn) Muḥammad Ibn al-Ṣafār(m.295/908.
De Córdoba. Muftí, tradicionista. Compñero en la Šūrā de ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà e Ibn Lubāba. Experto en contratos(šurūṭ).Viajó a Oriente. Tuvo por maestros a al-ᶜUtbī, Ibn Waḍḍāḥ, Ibn Wahb, Saḥnūn.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,p.20 nº1148.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa, p.127, nº167.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/p.227.

Gānim(Ibn) Cadí de Ifrīqiya en 171, estuvo en el cadiazgo, hasta que murió, durante 19 años.
ᶜIYĀḌ:Tartīb, 1/316-320.

Ḥaḏīfa b. al-Yamān Abū ᶜabd Allāh.(m.36/658) De los Banū ᶜAbs, descendientes de los Banū ᶜAbd al-Ašhal. Sirvió a ᶜumar b. al-Jaṭṭāb. Vivió en Kufa y al-Madā'in, ciudad donde murió.
IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-Kubrà, 5/527; 6/15 7/317.

Hārūn b. Muḥammad al-Mutaṭṭabī.No hemos encontrado nada sobre este personaje.

Hisām b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Dājil(m.179/796). Se trata de Hišām I. Sucedió a su padre a la edad de 30 años. Ocupó el cargo durante 7 años. Favoreció el establecimiento del mālikīsmo en al-Andalus.
AL-HUMAYDĪ:Ŷadwa,p.10.

AL-ḌABBĪ:Bugya,p.13.

Hisām b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Mālik al-Muᶜtad bi-llāh califa de Córdoba después de la caida de los hammudíes. Entró en Córdoba el año 420 y dejó el poder dos años más tardes.
IBN AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa, pp.27-8.

Hubayba(Ibn Abī) Ibrāhīm b. Ismāᶜīl Abū Ismāᶜīl(m.165). Mawla de ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd al-Ashalī.
IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-kubrà, 5/412.

Ḥabīb b. Naṣr b. Sahl al-Tamīmī Abū Naṣr(201/817-287/900). De Ifrīqiya. Perteneció a la 3ª generación de mālikīes. Fue discípulo de Saḥnūn. Tiene un libro sobre cuestiones hechas a Saḥnūn al-Aqdiya.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ, 1/p.336.

Ḥabīb b. Naṣr b. Sahl al-Tamīmī(201/816-287/900), ṣāḥib al-maẓālim, tiene una obra conocida a travès de la obra de Saḥnūn llamada al-Aqḍiyya.
ᶜIYĀḌ:Tartīb,3/246-7.

Ḥabīb(Ibn) ᶜAbd al-Mālik b. Sulaymān b. Harūn al-Salamī Abū Marwān(m.238/853). De Huetor Vega en la cora de Elvira. Vivió en Córdoba. Alfaquí y mušāwar. Compañero en el cargo con Yaḥyà b. Yaḥyà y Sᶜīd b. Ḥasan. Cultivó la poesía, y estudió retórica gramática e historia. Viajó a Oriente para aprender de los maestros egipcios. Autor de una obra de Ṭabaqāt, de un comentario de al-Muwaṭṭa', un tratado sobre herencias, pero su obra principal es k.al-Wāḍiḥa.

Fue discípulo de Ibn Māŷišūn y de Muṭarrif en Medina, y de Aṣbag en Egipto.

IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj, p.269-72 nº816.

AL-ḤUMAYDĪ: Ŷadwa, pp.282-4, nº268.

AL-ḌABBĪ: Bugya, pp.364-6, n1063.

Ḥafṣ (Abū) al-Hawzānī ᶜUmar b. al-Ḥasan b. ᶜAbd al-Raḥmān, de Sevilla, alfaquí y ulema. Nació el año 392/1001, lo mandó matar al-Muᶜtaḍid bi-llāh ᶜAbbād b. Muḥammad injustamente el año 464/1071.

IBN BAŠKUWĀL: al-Ṣila, nº865.

Ḥafs (Abū) al-Ruᶜaynī (m.378/988). Quizás sea ᶜUmar b. ᶜUbādal. De la cora de Rayya. Vivió en Córdoba. Virtuoso y asceta. Maestro de Kuttāb.

IBN BAŠKUWĀL: Al-Ṣila, nº848.

Ḥafṣūn (Ibn) ᶜUmar (m.305/919). Lider de los ḏimmīes en Bobastro, Ronda. Su insurrección duró desde los últimos días del emir Muḥammad hasta los de ᶜAbd al-Raḥmān III.

IBN ḤAYYĀN: al-Muqtabis, p.393 nº379 y pp.556-7.

Ḥakam (al-) al-Ḥakam II, subió al trono el año 350/961. Era un sabio del fiqh y la ciencia.

AL-ḤUMAYḎĪ: Ŷaḏwa, pp.13-6.

Ḥanbal (Ibn) ᶜAbū ᶜAbd Allāh Aḥmad (241/855-6). Fundador de la escuela que lleva su nombre. Imán en hadiz. Tiene un libro el Musnad.

IBN ḤAYYĀN: al-Muqtqbis, n.331.

Ḥārīḍ (Ibn) Muḥammad al-Jušanī. Hombre de ciencia y virtud, alfaquí muḥaddiṯ, transmitió de Ibn al-Waḍḍāḥ y otros.

Tiene un libro sobre Hª de los jueces en al-Andalus y otro libro sobre Hª de los alfaquíes y **muhaddiṯīn**, y otro libro sobre el **ittifāq** y el **ijtilāf** de Mālik y sus compañeros.
AL-ḌABBĪ:**Bugya**, nº96.

Ḥasan(al-) ᶜAlī b. Muḥammad al-Fāsī. Jallāf nos dice que le parece que el nombre verdadero es al-Qābisī no al-Fāsī. Estudió con los ulemas de Ifrīqiya como Abū-l-ᶜAbbās al-Abyānī, Ibn Masrūr al-Dabbāg e Darrās b. Ismāᶜīl. Viajó a Oriente el año 352. Experto en hadiz, autor bueno, de entre sus libros Aḥkām al-Diyyāna, k.al-Muᶜallimīn wa-l-Mutaᶜallimīn, Mulajjaṣ al-Muwaṭṭa' k.Rab al-ᶜIlm wa Aḥwāl Ahlihi. Murió en Qayrawān el año 403/1012.
IBN FARḤŪN:**Dibāŷ** p.199/201.

Ḥasan(Ibn al-). Vease Zawnān.

Ḥawlā'(al-) bint Tawīb b. Asad b. ᶜAbd al-ᶜAzza b. al-Qāsī. Se convirtió al Islam después de la hégira. Muy meritoria en el culto religioso. Un hadiz decía que no dormía por las noches.
IBN SAᶜAD: **Ṭabaqāt al-Kubrā**,8/244.

Ḥusayn b. ᶜAṣim b. Kaᶜab b. Muḥammad Abū-l-Walīd(m.208)
De Córdoba. Viajó y estudió con Ibn al-Qāsim, Aŝhab y ᶜAbd al-ᶜAzīz. Fue **ṣāḥib al-suq** en tiempos del Emir Muḥammad.
AL-ḤUMAYḎĪ:**Ŷaḏwa**, nº374.
IBN AL-FARAḌĪ:**Ta'rīj**,nº351.

Ḥusayn b. ᶜAṣim(m.208). Cordobés. Viajó y oyó a Ibn al-Qāsim, Aŝhab, Ibn Wahb, Muṭarrif y a Ibn Nāfiᶜ.

ᶜIYĀḌ:Tartīb, 3/27-30.

Ḥusayn b. Hišān. No he encontrado nada sobre este personaje.

Ibrāhīm b. ᶜĪsā. De Ecija. Transmitió de al-ᶜUtbī. Murió en los días del emir ᶜAbd Allāh b. Muḥammad.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, pp.11-2 nº14.

Ibrāhīm b. ᶜĀlī al-Ruᶜaynī. Quizás sea Ibrāhīm b. ᶜUmar al-Ruᶜaynī, de Beeza, ṣāḥib alṣalāt en ella.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº 25.

Ismāᶜīl b. Ḥafṣ al-Ruᶜaynī. No se ha encontrado nada sobre los personajes.

Ismāᶜīl b. Isḥāq b. Ḥammād b. Zayd, liberto de Āl Ŷarīr b.Ḥazim. Originario de Basra, vivió en Bagdad, ulema de la escuela de Mālik, por él se difudió la escuela en Iraq, fue cadí de Bagdad. Murió el año 282.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/282-9.

Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra Abū Ibrāhīm. De Toledo, mušāwar y ḥāfiẓ al-masā'il. Había salido en una algar con ᶜAbd al-Raḥmān III, murió en Toledo el año 352/963.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº235.

ᶜImār b. Yāsir b. Āmir b. Mālik b. Kināna. Fue de los primeros seguidores del Profeta.
IBN ḤAŶAR AL-AŠQALĀNĪ:al-Iṣāba,nº5706.

ᶜImara b. al-Fahrī. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

ᶜIsà b. Dinār b. Wāfid al-Gāfiqī Abū ᶜAbd Allāh(m.212/827). De Toledo, vivió en Córdoba. Discípulo de Ibn al-Qāsim. IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº975.

ᶜIsà b. Fuṭays, su familia ocupó siempre puestos importantes bajo el reinado de los Omeyas de al-Andalus. Este estuvo encargado de la Secretaría Superior con ᶜAbd al-Raḥmān III. Su padre era visir.
IBN ḤAYYĀN:Al-Muqtabis,n.187.

ᶜĪsā b. Dīnār. No hemos encontrado noticia sobre este personaje. No puede ser el famoso jurísta discípulo de Ibn al-Qāsim porque éste murió el año 212/827 y el documento dataría de finales del siglo IX, después de morir Ibn Dinār.

Jalf b. ᶜUmar. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Jālid b. ᶜAbd al-Ḥamīd. Quizás sea Ibn Hāšim b. ᶜUmar de Córdoba(m369).
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj nº400.

Jālid b. Wahb al-Ṣagīr al-Taymī, mawla de éstos.(m.302/914) Experto en fiqh, mušāwar con ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà, Ibn Lubāba y Abū Ṣāliḥ. Su hijo Muḥammad fue también cadí y ocupó el cargo en Ocsonoba. El lo ejerció durante el emirato de ᶜAbd Allah en Medina Sidonia. Fue discípulo de al-ᶜUtbī de ᶜUbayd Allāh, de Ibn Lubāba, de Abū Ṣ.

IBN AL-FARADĪ:**Ta'rīj**, p.130, nº396.
AL-HUMAYDĪ:**Ŷadwa**,p.205,nº410.
AL-DABBĪ:**Bugya**,267,nº596.

Jiyyār b. ᶜUbayd Allāh. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

Kanāna ᶜUtmān b. ᶜūsā(m.187/802).
De los primeros discípulos de Mālik. Era alfaquí de Medina. Sucedió a Mālik cuando éste murió.
ᶜᶜIYĀD:**Tartīb**,1/292-3.

Kaᶜab b. al-Asraf al-Ṭā'ī de los Banū Nabhān, de los alrededores de Medina, su madre era judía. Conoció el Islam pero no se convirtió.
ZARKALĪ:**ᶜIlām**, 5/220.

Kultūm (Ibn Umm) ᶜUmar b. Qays b. Zā'ida b. al-Aṣamm b. Riwāḥ.
De Medina. Siguió al Profeta en Meca y Medina. Compañero de Bilāl. El Profeta lo nombró su representante en Medina.
IBN SAᶜAD:**Ṭabaq^aq al-Kubrā**, 4/205-12.

LayT(al-) b. Saᶜad(m.175). Alfaquí egipcio famoso, su padre era de los seguidores del Profeta. Estudió con numerosos alfaquíes de Egipto, Meca y Medina. Fundó una escuela jurídica que no tuvo larga vida. Fueron discípulos suyos Ibn al-Qāsim, Asbab e Ibn Wahb.
IBN JALIKĀN:**Wafayāt**, 4/127-8.

Lubāba(ibn) Muḥammad Abū ᶜAbd Allāh(326/937-314/926).
Cordobés. Alfaquí, destacado en las fetuas, experto en ra'y. No conocía bien el hadiz, por lo que su transmisión no es correcta, transmitía la idea pero no las palabras.

Fue ṣāḥib al-ṣlāt. Cultiva la historia, la gramática y la poesía.

Mawla de ᶜUṯmān b. ᶜUbayd Allāh. Ocupó un puesto en la Šūrā en los días del emir ᶜAbd Allāh, con ᶜUbayd Allāh, Ibn Gālib y Jālid b. Wahb. Posteriormente quedó solo dictaminado fetuas, eso ocurrió cuando subió al poder ᶜAbd al-Raḥmān III. Era el maestro de su época, tuvo muchos discípulos.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,P-35 Nº1189.

AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,p.71,nº110.

AL-ḌABBĪ:Bugya, p.101,nº222.

Lubāba(Ibn)Muḥammad b. Yaḥyà Abū ᶜAbd Allāh(m.330/941), sobrino del famoso

Muḥammad b. Lubāba. Tiene un libro al-Muntajaba, y otro sobre waṯā'iq. Ibn Ḥamz lo elogió mucho.

Murió en Alejandría.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1229.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,pp.251-2.

Maᶜad(ibn) Saᶜad b. ᶜUṯmān Abū ᶜUmar(m.308/920)

De origen giennense. Estudió en Córdoba. Fue ḥāfiẓ al-masā'il. Alfaquí y tradicionista. Viajó a Oriente para estudiar. Tuvo por maestro a Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam de Egipto y otros.

IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj,nº265.

Mahdī(Ibn) ᶜAbd al-Raḥmān Abū Saᶜīd. De transmisión fiable en el hadiz. Murió en Basora el año 198h.

IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà, 7/297.

Mālik b. Anās(90/709-179/795) Fundador de la escuela que lleva su nombre. Vivió toda su vida en Medina. Su obra al-

Muwaṭṭa' está considerada aún entre los libros de hadiz más que de jurisprudencia.
IBN QUTAYBA:Al-Ma^c^ārif,p.250,290.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,nº560.

Mālik(Ibn) ^c^Ubayd Allāh b.Muḥammad Abū Marwān(400/1010-460/1067). Muḥaddiṯ, ḥāfiẓ al-masā'il y el hadiz. Conocedor del Corán, tafsīr e ijtilāf.
Maestros suyo fueron Ibn al-Qaṭṭān, Ḥātim al-Ṭarābulusī, Abū Bakr b. Mugīṯ,etc.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, 1,303-4 nº670.
^c^IYĀḌ: Tartīb al-Madārik, 8,pp.136-7.

Marwān b. Sa^c^īd. No se halló nada sobre este personaje. Por el texto sabemos que era cadí de Badajoz en los días de al-Muẓfir b.al-Abṭas, que gobernó 437/1045 a 460/1067.

Maryam(Abū). Quizás sea Abū Maryam al-Salūlà Mālik b. Rabī^c^a. Compañero del Profeta. Tiene hadices en Bujārī y en Musnad de Ibn Ḥanbal.
IBN ḤAŶAR:al-Iṣāba,nº7637.

Marziyān(Ibn). No se encontró nada sobre el personaje.

Mas^c^ūd b. ^c^abd Allāh al-Umawī. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

Mas^c^ūd b. ^c^Umar b. Jiyyār Abū-l-Qāsim(m.389/998). Fue secretario del cadí Muḥammad b. Isḥāq, después fue secretario de Muḥammad b. U_bqī y de Muḥammad b. ŷaḥyà. Se encargaba

de los contratos.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1429.

Mawāz(Ibn al-)Muḥammad b. Ibrāhīm b. Rabbāḥ al-Iskandarānī(180/796-269/883). Estudió con Ibn al- Māŷišūn y con Ibn ᶜAbd al-Ḥakam y transmitió de Ibn al- Qāsim e Ibn Wahb. Al final de sus días salió de Egipto a Siria, murió en Damasco.
ᶜIYĀḌ:Tartīb,3/72-4.

Mazīn(Ibn)Yaḥyā b. Ibrāhim al-Qurṭūbī(m.259/872). Viajó a Egipto y estudió con Aṣbag b. al-Faraŷ. Fue el líder de los alfaquíes mālikīes a la muerte de Ašhab. Escribió Šaraḥ al-Muwaṭṭa' que elogió Ibn ḥazm.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1556.

Māŷišū(Ibn al-) ᶜAbd al-Mālik b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. Abū Salama(m.212/827)
Mawla de los Banū Tamīm de Qurayš. Se dice que era de Isbaḥān. Mufti en Medina. Estudió con su padre y con Mālik. Su padre había sido tradicionista.
IBN JALIKĀN:Wafayāt, nº387.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/6.

Muᶜāwiya b. Maslama al-Sabi'ī. No hemos encontrado nada sobre el personaje.

Muᶜtamid(al) ᶜAlī Allāh, rey de la Tayfa de Sevilla, poeta y letrado. Gobernó Sevilla el año 461/1068 hasta la entrada de los almorávides. Gobernó Córdoba tras vencer a los Banū Yahwar.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,5/686.

Muṣʿab b. Maqātil. No se halló nada sobre este personaje.

Muʿāmi(al) Yūsuf b. Yaḥyà b. Yūsuf al-Azadī(m.288) Cordobés, originario de Toledo. Transmitió de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Estudió en Egipto. Murió en Qayrawān.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº 1615.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,nº879.

Muqīṯ b. Muḥammad b. Yūnis b. ʿAbd Allāh Abū-l-Ḥasan(m.469/1076). Murió en la ciudad de Sevilla.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº1385.

Mugīra(al-) b. ʿAbd al-Raḥmān al-Majrūmī(124-188). De Medina, de los primeros discípulos del imán Mālik. Muftí de su tiempo.
ʿIYĀḌ:Tartīb 1/282-286.

Muḥammad b. Yaḥyà b. ʿAbd Al-Salām al-Azadī al-Naḥwī(m.358/968).
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1292.

Muḥammad(Abū) b. Yaḥyà b. ʿAwānuh(m.361/971). Imán en la mezquita aljama.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1300.

Muḥammad b.ʿAbd al-Mālik b. Ayman Abū ʿAbd Allāh(252/866-330/945).
Cordobés. Mušāwar , ṣāḥib al-ṣalāt, ḥāfiẓ al-masā'il y experto en ra'y. Viajó a Egipto, Meca y Bagdad. Fue muy estimado por su labor crítica en relación con los hadices. Discípulo de Ibn Waḍḍāḥ.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, nº1230.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ, 2/313.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,p.63 nº98.
IBN JALIKĀN:Wafayāt, 4,p.47.

Muḥammad b. Aḥmad al-Bahrānī. Quizás sea Jālid b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad Abū ᶜAbd Allāh(m.385).
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1370.

Muḥammad b. Aḥmad b. Manẓūr al-Qaysī(m.464/1071), de Sevilla, hace buenos comentarios al hadiz.
Lo nombró cadí al-Muᶜtamid.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº1197.

Muḥammad b. Saᶜīd b. Abī Zaᶜabal. Vease Zaᶜabal(ibn Abī).

Muḥammad b. Hišām b. Muḥammad b. ᶜUṯmān al-Qaysī Abū Bakr, conocido por al-Muṣḥafī(393/1003-481/1088). De Córdoba, nieto del hermano Ŷaᶜfar b. ᶜUṯmān al-Muṣḥafī, visir de al-Ḥakam II y de su sucesor Hišām, antes de ocupar el cargo al-Manṣūr. Era un buen literato.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº1221.

Muḥammad b. Faraŷ Abū ᶜAbd Allāh(m.497/1103)
Muḥaddiṯ y entendido en fetuas, en Córdoba.
Experto en contratos.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/242-3

Muḥammad b. Jālid b. Wahb b. al-Ṣagīr al-Tamīmī Abū Bakr(m.330/941).
Cordobés. Mawla de los Banū Tamīm. Fue cadí de Ocsonoba y mušāwar.

Su padre Jālid b. Wahb fue cadí en Medina Sidonia durante el emirato de ᶜAbd Allāh. Tuvo por maestro a Ibn Waḍḍāḥ, Abū Ṣāliḥ y otros.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,p.49 nº1226.
AL-ḤUMAYDĪ: Ŷaḏwa, nº44.
AL-ḌABBĪ:Bugya, p.72 nº103.

Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Tuŷībī. Quizás sea Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜUbayd Allāh al-Tuŷībī. De Córdoba.
IBN AL-ABBĀR:al-Takmila, nº 1036.

Muḥammad b. Ayūb b. Sulaymān b. Rabīᶜ b. Ḥaŷŷāŷ. De Córdoba, conocido por al-Fakk. Sabio de la lengua, experto en gramática y poesía.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, nº1313.

Muḥammad b. ᶜUbayd al-Ŷāzirī Abū ᶜAbd Allāh. De Córdoba. Viajó a Iraq para estudiar. Fue experto en hadiz y riwaya.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1165.

Muḥammad b. al-Layṯ. Quizás sea un discípulo de Abū ᶜAbd Allāh Bargūṯ, experto en matematicas y arquitectura, además de gramática y fiqh. Murió en Bašrīyūn de Valencia.
IBN AL-ABBĀR:Takmila nº455.

Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān b.al-Ḥakam Abū ᶜAbd al-Allāh.(m.886/273).

Emir de al-Andalus, gobernó desde 852/238-886/273. Amigo de las ciencias. Apoyó el estudio de las tradiciones en detrimento de ahl al-ra'y.
AL-HUMAYDĪ:Ŷadwa, p.11.
IBN BAŠKUWĀl:al-Ṣila, p.15.

Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Bazīᶜ al-Umawī. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

Muḥammad b. Ḥabī. No hemos encontrado noticia sobre el personaje.

Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz Abū ᶜAbd Allāh. Quizás sea el conocido por al-Ḥiṣṣār(m.372/982). De Córdoba. Sabio en waṯā'iq.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1340.

Muḥammad b. Yaḥyà al-Ḥaḍramī. Quizás sea uno de los personajes siguientes:
Muḥammad b.Ŷaḥyà b.Jalīl al-Lajmī(m.364/974). Muftí de Córdoba.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rījnº1311.

Muḥammad b. Futūḥ. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥakam b. Muqayyim, quizás sea Aḥmad b. Muḥammad Abū ᶜUmar(m.370/980).
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº174.

Muḥammad b. Maslama b. Maslama. De los compañeros del Profeta, murió el año 46.
IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-kubrà,3/443-5.

Muḥammad b. Jalil. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam Abū ᶜAbd Allāh(202-282/895). Oyó a Ibn Wahb y al-Šāfiᶜī, se inclina hacia esta escuela.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,3/34-5.

Muḥammad b. al-Fuḍayl. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Muḥammad b. Idrīs al-Šāfiᶜī(m.204). Fundador de la escuela que lleva su nombre.

Muḥammad b. Yabqī b. Zarb b. Maslama Abū Bakr. Cadí de Córdoba. ḥāfiẓ de la escuela de Mālik.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/230-1.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa nº170.

Muḥammad b. Ḥafṣ Abū ᶜAbd Allāh. De Córdoba.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1237.

Muḥammad b. ᶜUmar b. Muḥammad b. ᶜAbda. Quizás sea Muḥammad b. ᶜUbayd Allāh b. Abī Abduh, escritor y poeta.
AL-ḤUMAYDĪ:ŶaDwa nº94.

Muḥammad b. Salama b.Walīd b.Abī Bakr b.ᶜUbayd b.Balŷ b.ᶜUbayd b.ᶜAlī al-Kalābī al-Qaysī. De Córdoba, lo nombró juez el emir ᶜAbd Allāh, después de su hermano al-Naḍr b. Salama.
Era un hombre virtuoso, murió el año 289.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1141.

Muḥammad b. Nayŷāḥ al-Umawī. Quizás sea Ibn ᶜAbd al-Raḥmān b. al-ᶜAlqama b. Manqūs Abū-l-Qāsim(m.376/986). De Córdoba, encargado de los contratos. Ḥāfiz al-masā'il. Fue cadí

de Toledo.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1348.

Muḥammad b. Aḥmad b. al-Jarrāz al-Qarawī Abū ᶜAbd Allāh(m359/969).
Vino a al-Andalus y estuvo entre Córdoba, Sidonia y Sevilla. Se estableció en Córdoba, estudió allí. Estricto con los innovadores.

Rezò sus esponsorios el juez Muḥammad b. Isḥāq b. al-Salīm.
IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj,nº1399.

Muḥammad(Abū) Mūsā b. Huṯayl b. Tāŷīt al-Bikrī conocido por Ibn Abī ᶜAbd al-Ṣamd(m.462/1069). Transmitió de Abū Muḥammad al-Šaqqāq y de ibn Daḥūn. Mušāwar. Muḥammad b. Yahwar lo llamó al cadiazgo pero se quedó ciego en esos días.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº1335.

Muḥammad(Abū) ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Aṣīlī(m.393) De Asila, llegó a Córdoba el año 342. Viajó a Oriente el año 351, oyó a al-Šāfiᶜī, volvió a al-Andalus. Escribió una obra sobre ijtilāf de Mālik, al-Šāfiᶜīy Abū Ḥanifa, llamado K.AL-Dalā'il ᶜalà Ummahāt al-Maā'il.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº760.
AL ḤUMAYḎĪ:Ŷaḏwa,nº542.

Muḥammad(Abū) ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd b. al-Šaqqāq al-Umawī (m.427). De Córdoba, conocido por su ciencia en masā'il, y waṯā'iq, muftí y mušāwar, fue ṣāḥib al-radd.

Muḥammad b. Saᶜīd al-Muwāṯiq Abū ᶜAbd Allāh. Conocido por Ibn Malwān(m.275/888).

Cordobés. Experto en contratos y en opiniones jurídicas. Fue jefe de la Šurṭa bajo el gobierno del Emir ᶜAbd Allāh. Fue discípulo de Yaḥyà b.Yaḥyà y otros.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj nº1125.
AL-ḌABBĪ:Bubya nº132.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa ,p.63.
IBN FARḥŪN:Dibāŷ 2/222.

Mundir b. Saᶜīd b. ᶜAbd Allāh b. Abd al-Raḥmān b. Qāsim al-Balūṭī al-Kazanī, de Córdoba, bereber de nisba. Fue cadí de Còrdoba el año 339/950, también fue encargado de dirigir la oración. Fue juez hasta que murió el año 355/965.
AL-NUBĀHĪ:Ta'rīj Quḍāṭpp.66-75.

Muṭarrif b. ᶜAbd Allāh b. Muṭarrif b. Sulaymān b. Yasār al-Hilālī(m.220/835).
Compañero de Mālik durante diecinueve años. Su transmisión era de confianza. También fue discípulo de al-Bujārī.
IBN FARḥŪN:Dibāŷ, 2/p.340 nº 586.

Muṭarrif(Abū-l-)Ibn Sawwār ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad(412/1021-464/1071). Lo nombró juez de Córdoba al-Muᶜtamid el año 464. Estuvo en el cadiazgo 4 meses.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila nº718.

Muṭarrif(Abū-l-) ᶜAbd Alraḥmān b. Salama al-Anṣārī(401/1010-478/1085). De Toledo, muftí, maestro, transmisor de confianza.
Murió en Badajoz.
IBN BAŠkUWĀL:al-Ṣila,nº732.

Mūsa b. Ziyād al-Yudāmī Abū-l-Qāsim, cadí de Córdoba. Lo nombró cadí ᶜAbd Allāh en lugar de al-Naḍr b. Salama, en su primer periodo de cadí. Después será nombrado visir.
IBN ᶜIḎĀRĪ:Al-Bayān al-Mugrib 2/152.

Mūsà(Abū) al-Ašᶜarī ᶜAbd Allāh b. Qays b. Salīm b. Ḥaḍḍār b. Ḥarb. Tradicionista. Murió en Kufa, pero se dice que murió en Meca el año 44.
IBN ḤAYAR AL-AŠQALĀNĪ:al-Iṣāba,nº4899.

Musīlī(al-) Ḥusayn b. Salmūn Abū ᶜAlī(m.431/1040). De Ceuta. Sulaymān b. Ḥakam, emir de los beréberes durante la fitna lo nombró jefe de la Šūrā en Córdoba. Experto en fiqh y masā'il.
IBN BAŠKUWĀL:Al-Ṣila,p.146 nº331.

Muẓfir (al) Abū Bakr Muḥammad b. Maslama b. al-Afṭas, rey de la Tayfa de Badajoz(437/1045-460/1067). Guerreó contra al-Muᶜtaḍid. Era literato y ulema.
IBN AL-ABBĀR:Al-Ḥulla2/96-7.

Naᶜīm o Nuᶜaym(Abū) al-Faḍl b. Dakīn b. ᶜAmr. De Kufa, transmitió de al-ᶜAmaš, Mālik, al-Ṯawrī y de Zuhayr b.Muᶜāwiya,etc. Era de confianza en la tradición del hadiz.
AL-ḎAHABĪ:Taḏakkarat al-Ḥuffāẓ,nº369.

Nāfiᶜ(Ibn) ᶜAbd Allāh Abū Muḥammad(m.186/802)
Compañero de Mālik durante 40 años. Tiene un Tafsīr de al-Muwaṭṭa'.

Fue maestro de Saḥnūn y Yaḥyà b. Yaḥyà.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ 1/131.

Nāfi' (Ibn) ᶜAbd Allāh conocido por al-Ṣā'ig(m.186). Tiene un Tafsīr de al-Muwaṭṭā' que lo transmitió de él Yaḥyà b. Yaḥyà.
ᶜIYĀḌ:Tartīb,1/356-8.

Nāfid b. ᶜAbbās. No hemos encontrado nada sobre el personaje.

Nayda b.al-Saṭḥī al-Umawī. No se ha ha encontrado nada sobre este personaje.

Qaṭṭān(al-) Yaḥyà b. Saᶜīd Abū Saᶜīd, murió en Basora el año 198h.
IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-kubrà,7/297.

Qaṭṭān(Ibn al-) Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜĪsā b. Hilāl(390/999-460/1068).

Cordobés. Alfaquí, experto en masā'il e ijtilāf. En el año 414/1023 fue nombrado mušāwar por al-Muszahir.

Compañero de Muḥammad b. ᶜAttāb. Transmitió la al-Mudawwana y al-Mustajraŷa.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,1,pp.61-2 nº130.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1, pp.181-2 nº57.

Qāsim b. Muḥammad b. Qāsim Abū Muḥammad . Mawla de Walīd b. ᶜAbd Allāh. De Córdoba. Experto en contratos. Estuvo a cargo de los Waṯā'iq después de Ibn Lubāba. Fue cadí en Ecija y Cabra, después lo nombro el califa ᶜAbd al-Raḥmān III

responsable de la Šurṭa y cadí de Sevilla.
IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj, nº1073.

Qāsim (Ibn al-) ᶜAbd al-Raḥmān al-Qāsim al-ᶜUtaqī(133/763-191/806). Egipcio, discípulo de Mālik, fue uno de sus aṣḥāb. Autor de al-Mudawwana, pues de él la tomó Saḥnūn. Quizás sea el pesonaje más importante de la escuela, después Mālik.

Discípulo de al-Andalus fueron ᶜĪsā b. Dinār, y Yaḥyā b.Yaḥyā.

IBN JALIKĀN:Wafayāt,I,pp.129-30,nº362.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,I,p.146.

Qāsim(Abū-l-) ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan al-Baṣrī conocido por ibn al-Ŷallāb(m.378), estudió con Abū Bakr al-Abharī, tiene un libro sobre masā'il al-jilāf, el aquí mencionado K.al-Tafrīᶜ es el más famoso.

Estudió con él el cadí ᶜAbd al-Wahhāb.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,p.146.

Rašīd b. Bajt. No hemos encontrado nada sobre este personaje.

Rabᶜà b. Ḥarrāš b. Ŷaḥš b. ᶜAmr. Transmitió de ᶜUmar y ᶜAlī. de confianza en la transmisión del hadiz. Murió el año 10, durante el gobierno de ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz.
IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà,6/127.

Saᶜad b. Saᶜīd al-Lajmī. Quizàs sea Saᶜīd b. ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAyšūn al-Ḥawlānī(m.365/975), de Córdoba, virtuoso, seguidor de la sunna.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, nº510.

Saᶜīd b. ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. Sulaymān b. Muḥammad b. Mālik b. ᶜAbd Allāh al-Tuŷībī Abū ᶜUṯmān(233/847-305/917).

Mawla de los Tuŷībíes. Viajó para estudiar hadiz. Tuvo por maestro a Ibn Waḍḍāḥ.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,p.486.

AL-ḤUMAYDĪ:Ŷadwa,nº473.

Saᶜīd b. Zayd b. ᶜAmr b. Nafīl, hijo del tio paterno de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb. Kuniya Abū al-Aᶜūr, de los primeros que se convirtieron al Islam, estuvo en Siria.

IBN ḤAŶAR:Al-Iṣāba,nº3261.

Saᶜīd b. ᶜĀṣim. No se ha encontrado nada sobre el personaje.

Saᶜīd b. Jamīr Abū ᶜUṯmān Saᶜīd b. Jamīr b. ᶜAbd Al-Raḥmān(m.301/913) Era un alfaquí sabio. Transmitió de Yaḥyà b. Mazīn, del él transmitió Ibn Mazīn y Muḥammad b. Ayman.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº484.

Saᶜīd b. al-Musīb b. ḥazan b. Abī Wahb b. ᶜAmr b.ᶜĀ'idd(m.94) Entendido en hadiz. Murió en Medina.

IBN SAᶜAD:Ṭabaqāt al-kubà,2/379-84.

Saᶜīd b. Maymūn. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Saᶜīd b. Muŷāhid. No hemos encontrado noticia sobre el personaje.

Saᶜīd b. al-ᶜAbbās. No hemos hallado noticia sobre este personaje.

Sahl b. Fahīd. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Salama(Abū) b. ᶜAbd al-Raḥmān b.ᶜAwf b. ᶜAbd Al-Ḥāriṯ b. Zahra b. Kilāb(m.94/712) Posiblemente se trata de este personaje. Fue cadí en Medina. Su transmisió del hadiz es de confianza.
IBN SAᶜAD:Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,5/155-7.

Šāfiᶜī(al-) Muḥammad b. Idrīs . Nació en Siria(Šām), en Gaza, vivió en Meca, vino a Egipto, transmitió de Mālik y Maslama. Fundador de la escuela que lleva su nombre.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/156-61.

Salama(Ibn Abī) vease Māŷišūn(Ibn).

Salama(Ibn) al-Nāṣir b. Salama al-Kilābī al-Qurṭubī(m.302). Fue cadí de Sidonia bajo el gobierno del emir ᶜAbd Allāh, después fue cadí de Córdoba y ṣāhib al-ṣalāt.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, nº1496.

Samaᶜān(Ibn) ᶜAbd Allāh b.Ziyād b.Salmān b. Samᶜān al-Majrūmī, mawla de Umm Salama, no tiene fiabilidad su transmisión. Mālik dijo que era un mentiroso.
IBN ḤAŶAR:Tahḏīb al-Tahḏīb,5/219-21.

Samŷūn(Ibn). Quizás sea Marwān b. ᶜAbd al-Malik b.Ibrāhīm b. al-Lawātī Abū ᶜAbd al-Malik(m.491). Originario de Tánger. Fue cadí de Ceuta, también había sido muftí y ṣāḥib al- ṣalāt en ella.

Después se traslada a Tanger, donde se encargaría de la fetua, la oración y la juŷba. Murió en esta ciudad.
IBN AL-ABBĀR:Takmila, nº1091.

Sarrāŷ b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Sarrāŷ Abū-l-Qāsim, cadí de Córdoba desde el año 448/1057 hasta que murió el año 456/1063, había sido mušāwar antes.
IBN BAŠKUWĀL:Al-Ṣila,nº518.

Sarrāŷ al-Dawla ᶜAbbād b. Muḥammad al-Muᶜtamid ᶜAlī Allāh b. al-Muᶜtaḍid, su padre le asignó el gobierno de Córdoba, después de haber hechado a los Banū ŷahwar. A la muerte de su padre fue el rey de la Taifa de Sevilla.
Lo mataron los almorávides el año 484/1091.
AL-MARRĀKUŠĪ:al-Muᶜŷib, pp.190-,200-1.

Sawwār(Ibn). Vease Muṭarrif(Abū-l-).

Saḥnūn b. Saᶜīd(160/776-240/854).
De origen sirio. Alfaquí, cadí de Qayrawān. Compuso al-Mudawwana tomándola de Ibn al-Qāsim. En al-Andalus se seguirá su escuela dejando la egípcia. Fue discípulo de Abn Wahb y de Ašhab.
IBN JALIKĀKAN:Wafayāt,3,pp.180 nº382.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/p.171.

Saḥnūn(Ibn) Abū ᶜAbd Allāh(m.206/869).
Estudió jurisprudencia con su padre Saḥnūn b. Saᶜīd.
Alfaquí destacado, dominaba el ijtilāf.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ 2/

1

Sufiyān b. Saᶜīd b. Masrūq al-Ṯawrī, gran transmisor del hadiz, nació el año 98 y murió el año 161.
AL-ḎAHABĪ:Taḏakkurat al-Ḥukkām,1/190.

Sufiyān(Abū) Ṣajr b. Ḥarb b. Umaya al-Quršī, padre de Muᶜāwiya, Yazīd y ᶜAtaba. Se convirtió al Islam. Murió el año 33.
IBN ḤAŶAR:Al-Iṣāba,,nº4046.

Sulaymān al-Šaqqāq. No hemos encontrado noticia sobre este personaje.

Sulaymān b. Munbih b. ᶜAbd al-Malik. No se ha hallado nada sobre el personaje.

Sulaymān b. Qāsim b. Naᶜamān. No hemos encontrado nada sobre el personaje.

Ṣaᶜṣaᶜ b. Salām al-Šāmī Bū ᶜAbd Allāh. Transmite de al-'Awzāᶜī y de Saᶜīd b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, ambos sirios. Llegó a al-Andalus en tiempos de ᶜAbd Al-Raḥmān I, llegando a ser muftí y ṣāḥib al-ṣalāt bajo su reinado.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,pp.203-4 nº610.
al-ḌABBĪ:Bugya,nº853.
AL-ḤUMAYḎĪ:Ŷaḏwa,nº510.

Tamīm(Abū)Maᶜad b. al-Manṣūr b. al-Qā'im b. al-Mahdī ᶜUbayd Allāh al-Muᶜizz li-Dīn Allāh.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,5/224-8.

Tamlīḥ Muḥammad b. Tamlīj al-Tamīmī Abū ᶜAbd Allāh(m.361-971). De Córdoba. Fue responsable de la Šurṭa y al-Radd. Transmitió de ᶜUbayd Allāh la al-Muwaṭṭa'.

IBN YULŶU:Ṭabaqāt al-aṬibbā',p.108-9.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1301.

Ṭālib(Abū) Muḥammad b. Makkī b. Abī Ṭālib Muḥammad b. Mujtar al-Qaysī(m.474/1081). De Córdoba. Se encargó de la Šurṭa y el Sūq en Córdoba.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº1210.

Ṭamals(Ibn).Quizás sea Muḥammad b. Qāsim b.Ṭamlis. Se encargó de juṭṭa al-ᶜarḍ en época de ᶜAbd al-Raḥmān III, fue caudillo del ejercito de al-Ḥakam II en al-Magrib. Fue asesinado a manos de Ibn Qunūn en este lugar el año 362.
IBN ᶜIḎĀRĪ:Al-Bayān al-Mugrib,2/208,246.

Ṭubnī(-l-) Abū Marwān ᶜAbd al-Malik b. Ziyāda Allāh b. Muḍar al-Tamīmī, ulema, hombre de hadiz y letras, imán en la lengua y la poesía. Hizo la peregrinación a la Meca.
AL-ḤUMAYḎĪ: Ŷaḏwa, nº629.

Ṯawrī(al-).Vease Sufiyān b. Saᶜīd.

Tamīm al-Dārī b. Aws b. Jāriŷa b. Sūd b. Ŷadīm Abū Ruqayya. Era cristiano. Ṣāḥib del Profeta. Abandonó Medina cuando asesinaron a su padre y se estableció en Siria.
IBN SAᶜAD:al-Ṭabaqāt al-Kubrā,7/408-9.

ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb. Qurayšī. Compañero del Profeta. Segundo califa, sucedió a Abū Bakr, año 13/634-23/644.
IBN SAᶜAD: Ṭabaqāt al-Kubrā, 3/265-76.

ᶜUṯmān b. Māda. Quizás sea ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜUṯmān b. Munāzil, fallecido el año 364 en Elvira.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº905.

ᶜUṯmān b. ᶜafwān. Tercer califa rāšidīn. Fue nombrado califa el año 24h.

IBN AL-ABBĀR:Ṭabaqāt al-Kubrà,3/53.

ᶜUṯmān b. Gāzī. No se halló nada sobre el personaje.

ᶜUṯmān(Abū) Saᶜīd b. ᶜabd al-Rabbihi.

Sobrino de Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Rabbihi, el literato. Transmitió de Ibn al-Qarāmīd.

AL-ḤUMAYDĪ:Ŷaḏwa,nº465

Al-ḌABBĪ:Bugya nº 1542.

ᶜUṯmān b. Saᶜīd al-Kanānī Abū Saᶜīd(m. 320/932). De Jaén, vivió en Córdoba. Autor de un libro sobre los poetas de al-Andalus. Conocedor de la escuela de al-Šᶜafiᶜī y otros. Tuvo por maestro a Baqī b.Majlad.

Es posible que se trate de este personaje, pero no es seguro.

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº890.

AL-ḌABBĪ:Bugya, nº1189.

O quizás sea ᶜUṯmān b. Saᶜīd b.ᶜUṯmān al-Gasānī(m.382).

IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº 906.

ᶜUṯmān b. ᶜAfwān b. Abī-l-ᶜĀṣ b. Umiyya. Se hizo musulmán con Abū Bakr. Le apodaban Ḏū-l-Nūrayn. Fue asesinado a los 82 años. Tiene muchos libros de Historia y de Sīra.

IBN ḤAŶAR AL-ASQALĀNĪ: Al-Iṣāba, nº545.

ᶜUbayd Saᶜīd b.Abān b.Saᶜīd b.al-ᶜĀṣ al-Umawī, Abū Muḥammad al-Kūfī, transmitió de al-Aᶜmaš. Transmisión fidedigna.

Murió el año 200h.
IBN ḤAŶAR:**Tahḏīb al-Tahḏīb**,7/66.

ᶜUbayd Allāh b. Jālid, posiblemente, ᶜAbd Allāh b.Muḥammad b.Jālid b. Martanīl de Córdoba, murió el año 256, viajó a Egipto, estudió allí con Aṣbag y otros. Parece ser que Ibn Lubāba estudió con él.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº633.

ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà(m.298/910). Hijo del famoso alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyā, el cual le hace único depositario de su transmisión de al-Muwaṭṭa' de Mālik, siendo esta una de la riwaya más apreciada.
Fue advesario de Bāqī b.Majlad.
AL-fARAḌĪ:Ta'rīj,nº762.

ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad b. Adham(416/1025-486/1093), estuvo encargado de aḥkām al-maẓālim en Córdoba, fue mušāwar y lo nombró al-Muᶜtamid juez de Córdoba el año 468/1075; estuvo en el cadiazgo hasta que murió el año 486/1093.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº672.

ᶜUbayda(Abū) b. alŶarrāḥ ᶜĀmir b. ᶜUbayd Allāh b. Hilāl. De los grandes ṣāḥaba del Profeta.
IBN ḤAYAR AL-AŠQALĀNĪ:Al-Iṣāba,nº4400.

ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜazīz b. Marwān(m.101/719). Octavo califa de los Omeyas subió al poder el año 99/717 después de Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik. Se considera de los seguidores del

Profeta.
AL-NAWAWĪ:al-Tahḏīb, 2/17-23.

ᶜUmar b.ᶜĀmir. No se encontró nada sobre el personaje.

ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Marwān. Segundo califa de los Banū Omeya de Damasco. Gobernó el año 99/717 hasta el año 101/719 en que murió. Se le considera de los seguidores del Profeta.
AL-NAWAWĪ:al-Tahḏīb 2/17-24.

ᶜUmar(Abū) al-Fāsī Mūsà b. ᶜĪsà b. Abī Ḥāŷ. De los zanatas, habitó en Qayrawān, fue un ulema destacado en ella. Viajó a Córdoba y estudió en ella con Abū Muḥammad al-Aṣīlī. Después viajó a Oriente, a la peregrinación, entró en Irāq. Estudiaron con él gente del Magreb y al-Andalus. Murió el año 430.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ 2/337.

ᶜUtbī(al-)Muḥammad b.Aḥmad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz(m.255/868-9) Autor de al-Mustajraŷa, conocida por al-ᶜUtbiyya. Tiene una obra de biografías también. Fue mušāwar bajo el emir Muḥammad, junto con Ibn Muzin e Ibn Jālid.
Fue discípulo de Yaḥyà b.yaḥyà, Saḥnūn y Aṣbag.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1102.
AL-ḌABBĪ:Bugya, nº9.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/p.238.

Waḍḍāḥ (Ibn). Muḥammad b. Waḍḍāḥ b.Bazīᶜ mawla de ᶜAbd al-Raḥmān b.Muᶜāwiya. De kuniya Abū ᶜAbd allāh. Cordobés. Sabio

en el hadíz. Fue un gran maestros, teniendo muchos discípulos entre la gente de al-Andalus. Murió el año 287/900. Fue enterrado en el cementerio Umm Salama.

IBN AL-FARADĪ:Ta'rīj,nº1136.
AL-DABBĪ: Bugya nº291.
IBN FARHŪN:Dibāŷ,2 pp.239-41.

Wahb(ibn) ᶜAbd Allāh al-Qurašī(m.197/812). Egípcio, discípulo de Mālik. Uno de los tres grandes maestros egípcios, junto con Ibn al-Qāsim y Ašhab. Gustó más del estudio de la tradición, que de la jurisprudencia. Tiene una recensión de al-Muwatta'. Fueron discípulos suyos Asbag b. al-Faraŷ y Sahnūn b. Saᶜīd.

IBN FARHŪN:Dibāŷ,1/132.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,1/nº323.

Walīd(Abū-l-) Muhammad b. Abī-l- Hazm Ŷawhar b. Muhammad b. Ŷawhar. Gobernador de Córdoba después de la muerte de su padre el año 435/1043, lo destituyó al-Muᶜtadid b. ᶜAbbād el año 462/1069.

IBN HAYYĀN:Muqtabis, pp.80-2.

Walīd(ibn) Muhammad b. Muhammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd(m.307/919).
Experto en contratos(šurut) y mušāwar.

AL-DABBĪ:Bugya, nº294.

Walīd(Ibn) Muhammad b. Muhammad ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd Abū ᶜAbd Allāh(m.309/921).
De Córdoba. Sabio en contratos, mušāwar. Interesado en los hadices.

IBN AL-FARADĪ:Ta'rīj, nº1180.

Ya^cfar(Abū) Aḥmad b.Sa^cīd al-Lūrankī b. Gālib al-Umawī(m.469/1076), de Toledo. Hombre de letras y religión, fue muftí y mušāwar, exégeta del hadiz y el Corán.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº136.

Ya^cfar(Abū) Aḥmad b. Mugīṯ al-Ṣadfī, de Toledo, ulema entendido en hadiz y la gramática en sus diversos aspectos, en contratos y exégesis, tiene un libro llamado al-Muqni^c. Murió el año 459/1066 y había nacido el año 406/1016.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº124.

Ya^cīs b. Dāwūd b. Ḍābiṭ al-Anṣārī. No encontramos nada sobre este personaje.

Yawhar. Caudillo Abū-l-Ḥasan b. ^cAbd Allāh conocido por el Kātib. Intervino en la campaña de Egipto.
IBN JALIKĀN:Wafayāt,1/375-80.

Yaḥyà b. ^cUbayd Allāh Abū ^cAbd Allāh(m.303/915).
Nieto del famoso Yaḥyà b.Yaḥyà, e hijo de ^cUbayd Allāh b. Yāḥyà. Ejerció la actividad de mušāwar con su padre.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj, nº1572.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2,360.

Yaḥyà b. Ayūb. No se ha encontrado nada sobre este personaje.

Yaḥyà b. Ŷa^cad b. Muḍam. No hemos encontrado nada sobre el personaje.

Yaḥyà b. Sulaymān Abū zakariyā'(m.315/927).
Cordobés. Alfaquí experto en masā'il, ḥāfiẓ al-ra'y. Fue mušāwar con Ibn Lubāba. Muy apreciado por la Jāṣṣa

y la ᶜĀmma. Viajó a Oriente. Consultó a Ibn Ḥabīb.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1581.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷaḏwa,nº793.

Yaḥyà b. Isḥāq. Médico experto. Lo nombró visir ᶜAbd al-Raḥmān III. Escribió una obra de 5 volúmenes sobre la medicina griega. Su padre era cristiano, él se convirtió al Islam.
IBN ŶULŶU:Ṭabaqāt al-aṭibbā,'p.100-102.

Yaḥyá b. ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà b.Yaḥyà al-Layṯī(m.303/910). De Córdoba, muftí con su padre.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1572.

Yaḥyà b. ᶜAbd al-ᶜAzīz conocido por Ibn Jarrāz Abū Zakariyā'(m.295/907). De Córdoba, con tendencia al šāfiᶜīsmo, mušāwar con ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà bajo el reinado del emir ᶜAbd Allāh.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº1570.

Yaḥyà b. Sulaymān b. Hilāl(m.315/927). Alfaquí y mušāwar con Ibn Lubāba. Lo apreciaba la jāṣṣa y laᶜāmma.
AL-ḌABBĪ:Bugya,nº1478.

Yūnis b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ Abū-l-Walīd conocido por Ibn al-Ṣaffār. Hombre notable en ciencia.
AL-ḤUMAYDĪ:Ŷaḏwa, nº910
IBN BAŠKUWĀl:al-Ṣila, nº1512
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/374-5.

Yūnis b. ᶜAbd al-Aᶜlà b. Mūsà b. Maysara b. Ḥafṣ b. Ḥayyān al-Ṣadafī Abū Mūsà, de la familia de Jālid b. Yazīn. Oyó de ᶜAyīna, Ibn Wahb, Ašhab y otros.Murió el año 264.

AL-DAHABĪ:Tadakkurat al-Ḥuffāẓ,nº545.

Yūsuf b. Sulaymān b. Dāwūd al-Umawī, quizás sea Yūsuf b. Muḥammad al-Hamdānī(m.383/993). Orador y escritor excelente.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,1636.

Za'abal(Ibn Abī) Muḥammad b. Saᶜīd(m.454/1062).
De Córdoba. Mušāwar en ésta ciudad.
IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, nº1178.

Zamanīn(Ibn Abī) Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm (m.400/1009).
De Elvira, vivó en Córdoba.De familia de jurisconsulto. Fu un alfaquí muy apegado a las tradiciones, pero no fue un mero recopilador de jurisprudencia. Ḥāfiẓ al-masā'il, escribió numerosos libros sobre fiqh. Tiene una selección de sentencias y opiniones de los maestros malikíes orientales y occidentales que forman el Muntajab al-Aḥkām, única obra conservada hasta nuestros días.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº166.
AL-ḌABBĪ:Bugya, nº160.
IBN AL-ABBĀR:Takmila,p.12 nº385.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/232-4.

Zawnān. Vease ᶜAbd al-Malik b. al-Ḥasan.

Zayd(Abū) ᶜAbd al-Raḥmān b. Ibrāhīm b. ᶜĪsā b. Yaḥyà b. Yazīd (m.257/870). Mawla de Muᶜāwiya b. Abī Sufiyān. De Córdoba. Conocedor del hadiz, predominó en el la ciencia del fiqh.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº781.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2/469.

AL-ḤUMAYDĪ:Ŷaḏwa,nº591.

Zayd(Abū)ᶜAbd al-Raḥmān b.ᶜĪsā al-Ḥaša. Cadí de Toledo, originario de Cordoba. Lo nombró juez al-Ma'mūn Yaḥyà b. Ḏū-l-Nūn en Toledo después de Abū-l-Walīd, el año 450/1058, dejó el cadiazgo el año 460/1067, se traslada a Tortosa, ejerciendo de juea allí, después a Denia, donde permaneció hasta su muerte como juez, murió el año 473/1080.
IBN BAŠKUWĀl:al-Ṣila,nº728.

Zayd(Ibn Abī)Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh al-Qayrawānī(310-386/996), tiene obras como K.al-Nawādir, al-Risāla, la famosa obra mālikī.
IBN FARḤŪN:Dibāŷ,pp.137-8.

Ziyād(Ibn) Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Rāḥmān al-Lajmī Abū-l-Qāsim, conocido por al-Ḥabīb(m.312/924.

Fue nombrado cadí por el emir ᶜAbd Allāh el año 291/903. Inició la prática en al-Andalus de que fuesen presentadas las fetuas por escrito, y emprendió la colección de ellas en el Juzgado, con el propósito de facilitar el estudio de las mismas.

Fue sustituido en el cadiazgo por Aslam b. ᶜAbd al-ᶜAzīz desde el año 300/912 al 309/921, año en el que ᶜAbd al-Raḥmān III le volvería a poner en el cargo donde permanecería hasta su muerte. Fue discípulo de Ibn Waḍḍāḥ y otros.
AL-JUŠANĪ:Quḍā',pp.101-5 y 109-10.
IBN AL-FARAḌĪ:Ta'rīj,nº81.

Ziyād b. Abī Sufiyān b.Ḥarb, fue wālī de Basora bajo Muᶜāwiya, se le anexinó Kufa. Había nacido en Ṭā'if.

IBN AL-ABBĀR: Ṭabaqāt al-Kubrà.

Zubaydda(al-) Abū Bakr Muḥammad b.al-Ḥasan b.ᶜUbayd Allāh b.Muḏyiḥ b. Muḥammad b.ᶜAbd Allāh. Se educó en Sevilla, al-Ḥakam II lo eligió para educar a su hijo. Después fue cadí de Sevilla, y ṣāḥib al-Šurṭa. Murió el año 379.

IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj, nº1357.

BIBLIOGRAFIA

Y FUENTES

FUENTES:

ABD ALLA

H:"Les Memoires..." Ed.y Trad. LEVI PROVENÇAL, Al-Andalus,3 y 4.

cABD AL-WAHHĀB: cIlm uṣṣūl al-Fiqh wa Ta'rīj al-Šarīca al-islāmiyya,Ed.El Cairo, 1366/1948. 334pp.

ABÜ ZAHRA: al-Milkiyya wa naẓāriyyat al-caqd. Ed.Dār al-Fikr al-cArabī. El Cairo,1977.

AL-cABBĀDI,cAbd al-Salām Dāwūd: Al-Milkiyya fī-l-Šarīca al-islāmiyya, Ed.Maktabat al-Aqṣā-cAmmān. II Vol. 428pp. y 448pp.

AL-cADAWĪ, cALĪ: Ḥāšiyya apud al-Jurašī calā Mujtaṣar li-l-Jalīl, Ed.Dār Ṣādir-Bayrut. VIII Vol.

al-cALAMĪ, cĪsà b. cAlī al-Ḥusaynī: K. al-Nawāzīl, Ed.Fez, 1983/1403.

ĀMIR: Al-Taczīz fī ṣarīca al-islāmiyya. Dār al-Fikr al-cArabī-Cairo, 1969.

AL-cAYNĪ, Badr al-Dīn :cUmdat al-Qāri'. Šaraḥ Ṣaḥīḥ al-Bujārī, Ed.Iḥyā' al-Turāṯ al-islāmī-Bayrut. XXV Vol.

al-ATĀSĪ: Šaraḥ maŷalla aḥkām al-cAdaliyya. Ḥums -Siria.

AL-BĀYŪrĪ, Ibrāhīm:Šaraḥ calā matn Abū Šaŷŷāc, Ed. Dār Iḥyā'al-Kutub al-cArabiyya-al-Qāhira. II Vol. en un tomo.

AL-BAGDADĪ:Hadiyat al-ᶜārifīn, apud ḤAŶĪ JALĪFA: Kašf al-ẓunūn. Estambul,1945.

AL-BAHŪTĪ, Manṣūr: Kišāf al-Qināᶜ ᶜan matn al-Iqnāᶜ, Ed. ᶜĀlim al-Kutub-Bayrut, 1403/1983. VI Vol.

AL-BAHŪtĪ, Manṣūr: Šarah muntaha al-Irādāt, Ed.ᶜĀlim al-Kutub-Bayrut. III Vol.

AL-BAHŪtĪ, Manṣūr b. Idrīs:Al-Rawḍ al-Murbiᶜ bi-Šaraḥ zād al-mustaqniᶜ-Mujtaṣar al-Muqniᶜ li-l-Ḥaŷŷāwī, Ed. El Cairo. II Vol. en un tomo, 496pp.

AL-BALĪhĪ, Ṣāliḥ b. Ibrāhīm: Al-Salsabyl fī maᶜarifat al-dalīl. Ḥāšiyya ᶜalā zād al-mustaqnīᶜ, Ed. Maktaba Yedda,1406h. III Vol.

AL-BIŶARMĪ, Sulaymān: Tuḥfat al-Ḥabīb ᶜalā šaraḥ al-Jaṭīb, Ed. Dār al-Maᶜrifa-Bayrut,1398/1978. IV Vol.

AL-BUJĀRĪ:al-Ṣaḥīḥ, Ed.El Cairo.

BUJĀRĪ: ṣāḥīḥ. Ed.k. Bhavan.New Delhi.

AL-DARDĪR, Aḥmad : Al-Šaraḥ al-Ṣagīr, Ed. Dār al-Maᶜarifa-Bayrut, 1398/1978. IV Vol.

AL-D̲AHABĪ: Sīrat al-Nubalā'. Ed. El Cairo.

AL-D̲AHABĪ: Sīrar al-Nubalā',Ed.Mu'assasa al-Risāla, Bayrūt,1984/1405.

AL-D̲AHABĪ: Tad̲akkurat al-ḥuffāẓ. Dār Iḥyā' Turāṯ al-ᶜArabī-Beirut.

AL-DIMAŠQĪ, Taqī al-Dīn Abū Bakr: Kifāyat al-Ajyār fī gāyat al-Ijtisār li-l- Iṣfāhānī, Ed. Dār al-Maᶜarifa-Bayrut. II Vol. en

un tomo.

AL-DIMAŠQĪ, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad: Raḥmat al-A'imma fī Ijtilāf al-A'imma, Ed. Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya-Bayrut. 352pp.

AL-DIMAŠQĪ: Raḥmat al-Umma fī ijtilāf al-a'imma, Ed.Beirut,1987.

AL-DUSŪQĪ, Muḥammad ᶜUrfa: Ḥāšiyya ᶜalā Šarḥ al-Kabīr li-Abū Barakāt Aḥmad al-Dardīr, Ed. El Cairo.

ḌABBĪ: Bugyat al-multamis fī ta'rīj riŷāl al-Andalus. Ed.Codera y Ribera, Madrid, 1884

AL-FAYŪMĪ: al-Miṣbāḥ al-munīr. Ed.Cairo, 1909.

AL-GAZĀlī: Iḥyā' ᶜulūm al-Dīn. Dār al-Šaᶜab-El-Cairo.

ḤAŶŶĪ JALĪFA: Kašf al-ẓunūn,Ed. Flueguel-Leipzig,1835.

AL-ḤAṬṬĀB, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad: K. Mawāhib al-Ŷalīl, Ed. Cairo, 1398/1978. V Vol.

AL-ḤAYṮĀMĪ, Ibn Ḥaŷar: Al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyya, Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya-Bayrut, 1403/1983. IV Vol.

al-HUMAYḎĪ: Ŷaḏwat al-muqtabis, Ed.El Cairo, 1953 / 1966.

IBN ᶜABD AL-BARR: K.al-Kāfī.Ed. Riyād, 1980/1400.

IBN ᶜĀBIDĪN, Muḥammad Amīn: Ḥāšiyyat radd al-Muḥtār ᶜalā al-Radd al-Mujtār. Šaraḥ tanwīr al-Abṣār, Ed. al-Halabī -al-Qāhira, 1386/1966(2ªEd.). VIII Vol.

IBN AL-ABBĀR:Al-Muᶜŷām fī asḥāb al-qāḍī al-imām Abī ᶜAlī al-Ṣadafī,Madrid-B.A.H.,1886.

IBN AL-ABBĀr: al-Ḥula.(Editor H. Mu'nis) El Cairo, 1963.

IBN AL-ABBĀR:Takmila li kitāb al-Ṣila.Editor Codera, Madrid,1887-90.

IBN AL-ABBĀR:Takmila,Ed.ALARCON Y GONZALEZ PALENCIA:Apéndice a la edición de Codera de la "Tecmila" de Aben al-Abbar.

IBN ᶜARABĪ: Aḥkām al-Qur'ān. Dār al-Māᶜrifa-Beirut.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila, B.A.H.Madrid,1883.
Ed.El Cairo,1955.

IBN FARḤŪN: Tabṣirat al-Ḥukkām,Ed. El Cairo, 1883.

IBN AL-FARAḌĪ: Ta'rīj ᶜulamā' al-Andalus. Ed. El Cairo, 1966.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ, Ed.El Cairo, 1954.

IBN ḤAYYĀN:Muqtabis, Ed. Dr.Makkī(parcial)-El Cairo, 1971.

IBN ḤAŶAR ALSQALĀNĪ, Abū-l-Faḍl: Fatḥ al-Bārī, Ed.El Cairo 1398/1973. XXVIII Vol.

IBN ḤAŶAR: al-Iṣāba fī Tamŷīz al-ṣaḥāba,Ed.El Cairo,1966.

IBN ḤAŶAR : Tahdīb al-Tahdīb.Ḥaydar Abād, 1326 h.

IBN ḤAŶAR AL-ḤAYṬĀMĪ: al-Fatāwa al-Kubrà. Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya. Beirut, 1983.

IBN ḤAZM: AL-IḥKām fī Uṣūl al-Aḥkām.Dār al-Ŷīl-Beirut, 1987.

IBN ḤAZM, Abū Muḥammad : Al-Muḥallā, Ed. El Cairo, 1389/1969. XIII Vol.

IBN ḤAZM: Ŷamharat Anṣāb-l-ᶜArab. Trad.parcial TERES SADABA,E.: "Linajes árabes en al-Andalus según "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm" al-Andalus,22.

IBN AL-HUMĀM, Kamal al-Dīn: Šaraḥ Fatḥ al-Qādīr, Ed.al-Ḥalabī-al-Qāhira. X Vol.

IBN ᶜIḎĀRĪ: Bayān al-Mugrib, Ed. Colin-Levi Provençal. París, 1948.

IBN JALIKĀN: Wafayāt al-aᶜyān, Ed. El Cairo,1881.

IBN AL-JAṬĪB: al-Iḥāṭa fī Ta'rīj Garnāṭa. Ed.M.A.Inan, El Cairo, 1955-78. IV Vol.

IBN JAYR : Fahrasa, Ed.Codera, Zaragoza, 1893.

IBN NUŶAYM:al-Ašbah wa-l-naẓā'ir. Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, Beirut 1980.

IBN QAYYIM : Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyya fī siyyāsa al-šariᶜīyya, Ed.al-Madanī-al-Qāhira.

IBN AL-QAYYIM: Aḥkām Ahl al-Ḏimma. Ed. El Cairo.

IBN QUDĀMA, Abū Muḥammad: Al-Mugnī ᶜalā mujtaṣar al-Jaraqī,Ed. El Cairo,1389/1969.

IBN RAŶAB: al-Qawā'id fī-l-Fiqh al-islāmī. Ed.Dār al-Māᶜrifa-Beirut.

IBN RUŠD:Bidāyat al-muŷtahid. Dār al-Māᶜrifa -Beirut.

IBN SAᶜAD : Ṭabaqāt al-kubrà, Ed.Beirut, 1968.

IBN SAHL: al-Aḥkām al-Kubrà, Ed.M.ᶜAbd al-Wahab Jallāf(Parcial)
Ed. al-Nuᶜaymī(total)
Ed. Azemmouri(parcial)
(vease el apartado correspondiente de la tesis)

IBN SALMŪN: al-ᶜIqd al-munaẓẓam, Ed. El Cairo, 1883/1301.

IBN TAYMIYYA: AL-Fatāwa al-Kubrā, Ed.Dār al-Maᶜrifa-Bayrut. V Vol.

IBN TAYMIYYA: al-Ṣārim al-Sulūk, Ed. el Cairo.

IBN TAYMIYYA: Al-Siyyāsa al-šarīᶜiyya, Ed.Dār al-Šaᶜab-al-Qāhira, 1971. 191pp.

IBN TAYMIYYA: Maŷmuᶜa al-Fatāwa al-Kubrā, Ed. Riyād.XXXV Vol.

IBN TAYMIYYA: AL-Ḥisba wa mas'uliyya al-ḥukūma al-islāmiyya. Ed.Dār al-Šaᶜab-El Cairo.

IBN AL-ŶAWZĪ: Talbīs Iblīs. Ed.El Cairo 1981/1401.

IBN YUZAY: Al-Qawānīn al-Fiqhiyya. Dār al-ᶜArabī lī-l-Kitāb-Libia-Tunez, 1982.

IBN ZAYDĀN, ᶜAbd al-Karīm:Aḥkām al-Ḏimmiyyīn wa-l-muslimīn fī Dār al-Islām, Ed.Maktabat al-Quds-ḃagdāg/Bayrut,1402/1982. 703pp.

IBRĀHĪM, Aḥmad: Aḥkām al-muᶜmalāt.Ed.el Cairo, 1936.

IBRĀhĪM, Aḥmad:Al-Muᶜāmalāt al-Šariᶜīyya al-māliyya apud al-ᶜĀmāl al-kāmila.Ed. Dār al-Anṣār-Al-Qāhira,1355/1936.

ᶜIYĀD, Al-QĀDĪ: Tartīb al-Madārik, Ed. Rabāṭ,1983.

ᶜIYĀD: al-Gunya, Ed. Beirut,1982.

ᶜIYĀD: al-Iᶜlām ilà maᶜrifat uṣūl al-riwaya,Ed. El Cairo,1969.

ᶜIYĀD: Tartīb al-Madārik, Ed. Beirut, 1967 y Ed. Rabat, 1973.

AL-JUŠANĪ: Quḍāt Qurṭuba, Ed.El Cairo, 1966.

AL-JURAŠĪ:ᶜAlā Mujtaṣar li-l-Jalīl apud Ḥāšiyya ᶜAlī al-ᶜAdawī, Ed. Dār Ṣādir-Bayrut.

KAḤḤALA: Muᶜŷām al-mu'allfīn, Ed. Damas, 1957.

AL-KASĀNĪ, ᶜAlā' al-Dīn: Badā'iᶜ al-ṣanā'iᶜ fī tartīb al-šarā'iᶜ, Ed.Dār al-Kitāb al-ᶜArabī-Bayrut, 1402/1982(2ª Ed.). VII Vol.

AL-MAṬĪᶜĪ, Muḥammad:K.Al-Ŷumūᶜ,Ed.El Cairo.

AL-MANĀWĪ, Muḥammad: Fayḍ al-Qadīr šaraḥ al-Ŷāmiᶜ al-Ṣagīr lī-Suyūtī, Dār al-Fikr-Al-Qāhira,1391/1972. VI Vol.

AL-MARDĀWĪ, ᶜAlā'al-Dīn: Al-Anṣāf ᶜalā maᶜrifat al-rāŷiḥ min al-jilāf, Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-ᶜArabī-Bayrut,1406/1986.

AL-MAWṢILĪ IBN MAWDŪD,ᶜAbd Allāh b.Maḥmūd: Al-Ijtiyār li-Taᶜalīl al-Mujtār, Ed. El Cairo, 1397/1977. IV Vol.

MAJLŪF: Šaŷarat al-nūr, Ed. El Cairo, 1931-33.

MĀLIK : al-Muwaṭṭā'(Riwāya Yaḥyà b. Yaḥyà), Beirut,1984.

MUSLIM:ṢAḥīḥ, Ed.El Cairo.

AL-NAFRĀWĪ, Aḥmad:Al-Fawākih al-Dawānī ᶜalā Risāla Abī Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Abī Zayd, Dār al-Maᶜrifa, Bayrut. IV Vol.

AL-MAWARDĪ: Aḥkām al-Sulṭāniyya. Dār al-Fikr-Cairo, 1986.

AL-NAWAWĪ: Rawḍdat al-Ṭālibīn,Ed. Maktaba al-Islāmī-Bayrut,1405/1985. XIII Vol.

AL-NUBĀHĪ: al-Marqaba al-ᶜulya. Ed.El Caairo, 1948.

AL-QALYUBĪ: Šaraḥ ᶜalā Manhāŷ al-Ṭālibīn lī-l-Nawāwī,Ed. Dār Iḥyā'al-Kutub al-ᶜArabī-al-Qāhira. IV Vol.

AL-QARĀFĪ:Al-Furūq, Dār al-Maᶜrifa-Bayrut. IV Vol.

AL-RAMBLĪ, Šams al-Dīn:Nihāyat al-Muhtāŷ ilā Šaraḥ al-munhāŷ, Ed.Dār al-Fikr-Bayrut,1404/1983. VIII Vol.

AL-RĀZĪ:, Abū Bakr: Aḥkām al-Qur'ān, Dār al-Kitāb al-ᶜArabī-Bayrut.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahā', Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya-Bayrut, 1405/1984. III Vol.

AL-ṢĀWĪ, Aḥmad: Bulgat al-Sālik li-aqrab al-masālik, Ed Dār al-Maᶜrifa-Bayrut,1398/1978. II Vol.

AL-SUBKĪ, Muḥammad : Al-Dīn al-Jāliṣ, Ed. ElCairo1372/1953(2ªEd.) 380pp.

AL-SUYŪṬĪ: Tārīj al-Julafā', Ed. Maktaba al-Tiŷāriyya al-Kubrā-al-Qāhira. 535pp.

AL-SUYŪṬĪ: Al-Ḥāwī lī-l-Fatāwī, Dār al-Kitāb al-ᶜArabī-Bayrut.

AL-SUYŪṬĪ: al-Ašbāh wa-l-naẓā'ir. Dār Iḥyā' al-Kutub al-ᶜArabiyya, Cairo.

AL-ŠaṬIBĪ: al-ᶜAṣām, Ed.Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya. Beirut.

AL-ŠAṬIBĪ, Ibrāhīm: Al-Muwāfiqāt fī uṣūl al-šarīᶜa, Dar al-Maᶜrifa-Bayrut. II Vol.

AL-ŠĀFIᶜi: al-Umm, Dār al-Šaᶜab-al-Qāhira. VI Vol. en IV tomos.

AL-ŠARĪF, Šaraf b. ᶜAlī: Al-Iŷārāt al-Wārida ᶜalā āmal al-insānī, Ed. Dār al-Šaraf-Riyād. 382pp.

AL-ŠAYRĀZĪ, Abū Isḥāq: Al-Muhaddab, Ed. Al-ḥalabī-al-Qāhira. II Vol.

AL-ŠIRBĪNĪ AL-JaṬĪB, Muḥammad: Mugnī al-Muḥtāŷ, Ed. Dār al-Fikr-Bayrut. IV Vol.

ŠARĪF ᶜALĪ AL-ŠARĪF: al-Iŷāra al-wārida min ᶜamal al-insān. Ed. Dār al-Šurūq, Yedda, 1980.

AL-TIRMUDĪ: Ŷāmiᶜ al-Ṣaḥīḥ. Maktaba al-Islāmiyya.

AL-WANŠARISĪ: al-Miᶜyār. Ed. Rabat.

AL-YŪBĪ: Muḥaḍirāt fī-l-fīq. al-Ḥiyāza. Fāz Press-al-Qarawiyyīn. Fez.

AL:ŶAWZĪ : Talbīs Iblīs, Ed. Maktaba al-Aymān-Al-Qāhira, 1401/1981.

ŶIDĪ, ᶜUmar: Muḥāḍarāt fī Ta'rīj al-madhab al-mālikī fī-l-gar al-islāmī, Casablanca, 1987. 214pp.

AL-ŶUMAYLĪ, Jālid Rašīd: Al-Ŷaᶜāla wa-Aḥkāmu-ha fī-l-šarīᶜa al-islāmiyya wa-l-qanūn, Dār al-Nadwa al-Ŷadīda-Bayrut, 1986. 226pp.

al-ZARKAŠĪ: Iᶜlām al-masāŷid. Ed. El Cairo.

BIBLIOGRAFIA.

AGUADES, J.: "Some remarks about sectarian mouvements in al-Andalus" **Studia Islamica**, 1986, nº 64.

AGUIRRE,J.-JIMENEZ MATA,Mª.C.:**Introducción al Jaén islámico(Estudio geográfico-histórico)**. Inst. de Estudios Giennenses. Exma. Diputación provincial-Jaén, 1979.

AL-FĀSĪ, ᶜAbd al-Rāḥmān: **Juṭṭaṭ al-Ḥisba**. Dār al-Ṯaqāfa, Casablanca, 1984.

AL-NUᶜAYMĪ: **The edition of al-Aḥkām al-Kubrà**. Universidad de St.Andrew-Edimburgo.

ARCAS CAMPOY,M.:"Ibn Abī Zamanīn y su obra jurídica" **C.H.I.XI**,1984, pp.87-102.

ARIE,R.: **La España musulmana**. Seix Barral-Barcelona, 1982.

ASHTOR:" Prix et salaire dans l'Espagne musulmane aux X et XI siècle" **Annales, ESC**.1965, pp.664-79.

AZEMMOURI: "Les Nawāzil d'Ibn Sahl. Section relative a l'Iḥtisāb" **Hesperis-Tamuda**, XIV, 1973, pp.7-107.

BENABOUD: "El papel político y social de los ᶜulamā' en al-Andalus"C.H.I.,XI,1984, pp.7-52.

BOSCH HOENERBACH: **Los Almorávides**. Tetuán, 1956.

BOSCH,J.-HOERNERBACH:"Los taifas de la Andacía islámica en la obra histórica de Ibn al-Jaṭīb: Los Banū Yahwar de Córdoba" **Andalucía Islámica**, 1,1980,pp.65-104.

BROCKELMANN: **Geschiste der Arabischen Literature**. Leiden-Weimar, 1937-49.

BRUNO,H.-GAUDEFROY-DEMOMBYNES,M.:**Le livre des magistratures d'el-Wancherisi**. Rabat,1937.

BRUNSCHVIG,R.: **Le systéme de la preuve en droit musulman**. Bruxelles,1964.

BRUNSCHVIG,R.:"Urbanisme médievaï et droit musulman" **Rev.Est.Islámicos**, nº 16,1947, pp.127-45.

CAHEN,C.:"A propos des Shuhūd" **Studia Islamica**,XXXI, 1970,pp.71-80.

CASKEL, W.: **Gamharat al-nasab. Das Genealogiche werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī**. Leiden-Brill, 1966. II Vol.

CASTEJON CALDERON: Los juristas hispano-musulmanes(Desde la conquista hasta la caida del califato) Madrid- Instituto E.E.A.A.,1948.

CASTELLO MOXO:"Descripción nueva de Córdoba musulmana" Anuario Filología Universidad de Barcelona, 2, 1972.

CHALMETA,P.: "El dirham arbaᶜīnī, dujl, qurṭubī: su valor". Societat catalana d'Estudis numismatics. Barcelona, 1986, pp.113-26.

CHALMETA,P.: "La Ḥisba en Ifriqīya et al-Andalus" Cahiers de Tunisie, XVIII, 1970.

CHALMETA,P.: El señor del zoco.Madrid-I.H.A.C., 1973.

CHALMETA,P.: Hª de España, Vol.III. Ed.Planeta, 1989.

CHALMETA,P.:Hª General de España y America, Vol.III. Ed.Rialp, 1988.

FIERRO,MªI.: "Los mālikīes de al-Andalus y los dos árbitros" al-Qanṭara, VI, pp.79-99.

FIERRO,MªI.: La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya. I.H.A.C.-Madrid,1987.

FORNEAS,J.Mª: "Datos para un estudio de la Mudawwana de Saḥnūn en al-Andalus" Actas del IV Coloquio hispano-tunecino, 1979, pp.93-118. Madrir-I.H.A.C.

GUICHARD,P.: Al-Andalus. Barcelona,1976.

Gª GOMEZ,E.: Poemas arábigo-andaluces. Colecc.Austral-Espasa Calpe-Madrid.

HOENERBACH: "El notariado islámico y el cristiano"C.H.I.,XI,1984, pp.103-38.

IBN AL-ŠAQŪQ: "^{c}Ilm al-Nawāzil bi-l-Magrib" Conferences de l'Academie. Seminares et Conferences, Casablanca, 1983-7.

JALLĀF : "Waṯīqa fī aḥkām mas'ulīyat mālik al-ḥayawān".Manahīl 25, pp.148-64.

JALLĀF ^{c}ABD AL-WAHHĀB: Qurṭuba al-islāmiyya, Al-Dār al-Tunisiyya li-l-Našr, 1985.

JALLĀF: "Majṭūṭāt Nawāzil b. Sahl al-Asadī al-Andalusī" Maŷalla Ma^{c}had al-Majṭūṭāt al-^{c}Arabiyya. Julio-Diciembre,1982.

JALLĀF: "Tarāŷīm fī tasmiyya fuqahā' al-Andalus" al-Manahīl, 21, pp.296-312 y 23.

JALLĀF: "Waṯīqa fī radd al-makā'id" Manahīl, 26, pp.299-310.

JALLĀF: "Mas'ala Ibn Ḥātim al-Ṭulaytulī". Manahīl, 18,pp.304-331.

JALLĀF ^{c}ABB AL_WAHHĀB(Ed.):

Documentos de procesos criminales en la España musulmana. El Cairo, 1980.

Documentos sobre la organización urbana en la España musulmana(Mezquitas y Viviendas). El Cairo, 1983.

Documentos sobre procesos referentes a las comunidades no-musulmanas en la España musulmana. El Cairo, 1980.

Documentos sobre las ordenanzas del zoco en la España musulmana. El Cairo, 1985.

Documentos sobre medicina arabe medieval y su papel al servicio de la justicia en la España musulmana. El Cairo, 1982.

Tres documentos sobre herejes en la España musulmana. Ed.Cairo, 1981.
(Todos ellos extraidos de al-Aḥkām al-Kubrà de Ibn Sahl. En Apartado Ediciones de esta tesis se citan los volúmenes con su nombre árabe)

LACARRA: "Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de Taifas" Homenaje a Vicens Vives, 1, pp.255-77.

LEVI PROVENÇAL: Histoire de l'Espagne musulmane. Maisonneuve-París, 1973.

LEVI-PROVENÇAL: El siglo XI en 1ª persona,Trad. E.GªGomez. Madrid-Alianza Editorial, 1980.

LEVI-PROVENÇAL: **L'Espagne musulmane au X siecle.** Larose-Paris, 1932.

LEVI-PROVENÇAL: "Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'oriente" **R.I.E.E.I**, 1, 1953, pp.156-71.

LEVI-PROVENÇAL: "Un document sur la vie urbaine et les corps de méteires á Seville musulmane au debut du XII siécle: Le traité d'Ibn Abdūn" **Journal Asiatic**, 224, 1934, pp.177-299.

LEVI-PROVENÇAL: **Les manuscrits arabes de Rabat.** Ed. Ernest Leroux, 1925.

LEVI-PROVENÇAL: **España musulmana**, en **Hª de España** dirigida por Menendez Pidal, T.IV y V. Madrid, 1967.

LOPEZ ORTIZ:"Recepción de la escuela malequí", separata Anuario de Hª del Derecho Español,1930.

MAKKI,M.: "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana" R.I.E.I.,Vol.9,10,11,12. Madrid,1961-4.

MILLIOT: **Introdution a l'etude du droit musulman.** Paris, 1953.

MONES,H.: "Consideraciones sobre la época de los Reyes de Taifas" Al-Andalus,XXXI,1966, pp.305-28.

MONES,H.:"Le róle des hommes de religion dans l'Histoire de l'Espagne musulmane jusqu'a la fin du Califat" Studia Islamica, XX,1964, pp-47-82.

MONES,H.:"Texto árabe sobre Córdoba de autor anónimo" R.I.E.I, XIII,1965-66.

OCAÑA,M.: "Las puertas de la Medina de Córdoba" al-Andalus,3,1935,pp.143-51.

PESLE,O.:La judicature, la procédure et les preuves dans l`Islam malekita. Casablanca.

PONS BOIGUES: Ensayo bio-bibliográfico sobre historiadores y geógrafos arábigo españoles.Madrid, 1898.

SANTILLANA:Instituzioni di diritto musulmano,Roma, 1926.

SCHACHT,J.:Introdution au droit musulman. Paris-Maisonneuve et Larose, 1983.

SHACHT, J.: "Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam" Annales de l'Institut d'Estudes orientales, X, 1952.

TALBI, M.: "Kairaouan et le malikismo espagnol" Estudes d'orientalisme dediée á la mémoire de Levi-Provençal, I. Paris, 1962.

TERES SADABA, E.: "Los nombres árabes de algunos ríos españoles" al-Andalus, XLI, 1976.

TERES SADABA, E.: "Linajes árabes en al-Andalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm" al-Andalus, 22, 1957, pp.55-111 y 337-369.

TORRES BALBAS, L.: Ciudades hispano-musulmanas. Vol.I y II. I.H.A.C.-Madrid, 1985.

TORRES BALBAS, L: "Planta de casas árabes en la Alhambra" Opera dispersa, I, pp.39-48.

TORRES BALBAS, L.: "Algunos aspectos de la casa hispano-musulmana: almacerías, algorfas y saledizos" Opera dispersa, IV, pp.242-58.

TORRES BALBAS, L.: "El barrio de casas de la Alcazaba malagueña" Opera dispersa, III, pp.71-84.

TURKI, A.M.: "La veneration pour Malik et la Phisionomie du Malikisme Andalou" Studia Islamica, XXXII,1971.

TURKI, A.M.: Polemiques entre Ibn Ḥazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite.

TURKI,Abdel Magid:Teologiens et juristes de l'Espagne musulmane: aspects polèmiques. Parìs-Maisonneuve et Larose, 1982.

TYAN,E: Hª de l'organization judiciaire musulmane. Annales de l'Université de Lyon, 1938. Vol. I y II.

URVOY,D.: Le monde des Ulemas andalous du V/XI au VII/XIII siécle. Geneve, 1978.

URVOY,D.: "Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane, de la chute du Califat aux XIIIe siécle" Mélanges de la Casa de Velazquez,VIII,1972,pp.223-293.

VALLVE,J.: "Metrología hispano-musulmana. El codo en la España musulmana" al-Andalus,41,1976.

VALLVE,J.: "La división territorial en la España musulmana. La cora de Jaén" al-Andalus,37,1969.

VALLVE,J.:"España musulmana en el s.XI. Aspectos económicos" **Actas de las Jornadas de Cultura** Arabe **e Islámica**,1978.

VERNET,J.(Trad.): **El Corán**. Barcelona-Plaza-Jané,1980.

VIGUERA,Mª.J.: "Los jueces de Córdoba en la 1ª mitad del s.XI." **al-Qanṭara**, V,1984,pp.123-45.

VIGUERA,MªJ.: "La Historia de alfaquíes y jueces de Aḥmad b. ʿAbd al-Barr" **R.I.E.I.M.**,XXIII,pp.49-61, Madrid, 1985-6.

WENSINCK: **Concordances de la tradition musulmane**. Leiden-Brill,1955.

VOL.I: TRADUCCION DE AL-AḤKĀM AL-KUBRA

VOL.II: ESTUDIO Y COMENTARIO.